متفکر شہید

استاد مرتضی مطہری

اسلام و نیازہای زمان

جلد اول

فهرست مطالب

باسمه‌تعالی

مقدمهٔ چاپ نوزدهم

کتاب حاضر مشتمل بر بیست و شش سخنرانی از استاد شهید آیت‌الله مرتضی مطهری تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» است. نوشتهٔ کوتاهی بـه قـلم ایشان در همین موضوع مقدمهٔ این بـحث قـرار گـرفته است. سـخنرانـیها در زمستان سال ۱۳۴۵ هجری شمسی و در شبهای ماه مبارک رمضان در مسجد اتفاق (تهران) و در یک جمع عمومی ایراد شده و به همین جهت بیانی ساده و روان دارد. نوارهای این سخنرانیها در دست نیست و کتاب حاضر تنظیم شدهٔ متنی است که در همان زمان از نوار استخراج گردیده و در اختیار استاد شهید گذاشته شده است و البته ایشان چهار جلسهٔ اول آن را ملاحظه نموده و ضمن اصلاحات عبارتی، مطالبی بر آن افزوده‌اند. در تنظیم این مجموعه، جهت حفظ امانت، به اصلاح اندک عبارتی اکتفا شده و حالت گفتاری مطالب حفظ گردیده است. عناوین سخنرانیها ـ غیر از چهار جلسهٔ اول که از استاد شهید است ـ از ویراستار می‌باشد و حتی‌المقدور سعی شده است کـه از مـتن سـخنرانـیها استخراج شود.

رسم استاد بر این بود که پس از تفکر و تعمق کافی دربارهٔ یک موضوع، در اطراف آن یک یا چند سلسله سخنرانی می‌نمودند و اگر قرار می‌شد که آن سخنرانیها به صورت کتاب منتشر شود، متن پیاده شده از نوار را با توجه بـه سؤالات حضار اصلاح و تکمیل می‌کردند به طوری که گاهی متن تنظیم شده چند برابر متن سخنرانیها می‌گردید. بـنابرایـن نـباید انـتظار داشت کـه کـتاب حاضر، بحثی کامل در موضوع مذکور باشد. با این حال این کـتاب هـمچون دیگر آثار آن متفکر گرانقدر حاوی بحثهایی جالب و دلکش در موضوع خود بوده و حلّال مسائل مبتلابه زیادی در باب «اسلام و مقتضیات زمـان» است، خصوصاً که ما امروز به یُمن انقلاب شکوهمند اسلامی در پی اجرای احکـام اسلام می‌باشیم و طبعاً این سؤال پیش می‌آید که آیا با تـوجه بـه تـغییرات و تحولات زمان، اسلام که در چهارده قرن پیش نازل شده می‌تواند پاسخگوی مشکلات این زمان و هر زمان دیگری باشد؟ این کتاب پاسخگوی این‌گونه

سؤالات است.

استاد شهید بحثهایی در همین موضوع در سال ۱۳۵۱ در انجمن اسلامی پزشکان ایراد نموده‌اند. این بحثها جلد دوم این کتاب را تشکیل می‌دهد.

همچنین آن متفکر فرزانه دو سخنرانی در این موضوع، یکی تحت عنوان «اسلام و نیازهای جهان امروز» و دیگری با عنوان «قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید» داشته‌اند که در کتاب **پانزده گفتار** ایشان درج شده است.

این کتاب اولین بار در سال ۱۳۶۴ منتشر شد و از آن تاریخ تاکنون از استقبال خوبی برخوردار بوده است چنانکه تعداد چاپ آن گواهی می‌دهد.

در چاپهای گذشته، کتاب در قطع رقعی منتشر می‌شد ولی نظر به حجم نسبتاً زیاد آن، تصمیم گرفته شد که در قطع وزیری منتشر و ضمناً کتاب یک بازبینی شود و نقایص احتمالی از نظر علامتگذاری و غیره رفع گردد و آنگاه از نو حروفچینی شود. از جمله، مطالب کتاب عنوان‌گذاری شد. لذا این چاپ با مزایایی از حیث دقت و زیبایی و غیره نسبت به چاپهای گذشته منتشر می‌شود. امید است رضایت خاطر علاقه‌مندان به آثار آن اسلام‌شناس گرانقدر را فراهم آورد.

نظر به اینکه در بحثهای انجمن اسلامی پزشکان، استاد تصریح می‌کنند که عنوان «اسلام و نیازهای زمان» مناسبتر از عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» است زیرا «مقتضیات زمان» شامل اموری که نیازهای واقعی زمان نیستند نیز می‌شود و بحث ما دربارهٔ رابطهٔ اسلام و نیازهای واقعی زمان است، لذا بهتر دیدیم که در این چاپ که کتاب به شکل تازه‌ای منتشر می‌شود نام کتاب را نیز به نام مورد نظر آن متفکر شهید تغییر دهیم.

از خدای متعال توفیق بیشتر در نشر آثار چاپ نشدهٔ این متفکر شهید گرانقدر و این حاصل عمر و پارهٔ تن امام خمینی(ره) مسئلت می‌نماییم.

اردیبهشت ۱۳۸۱ برابر با صفر ۱۴۲۳

مقدمه: اسلام و مقتضیات زمان

برای روشنفکران مسلمان در عصر ما که از نظر کیفیت زبده‌ترین طبقات اجتماعی می‌باشند و از نظر کمیت خوشبختانه قشر قابل توجهی به شمار می‌روند، مهمترین مسئلهٔ اجتماعی «اسلام و مقتضیات زمان» است.

دو ضرورت فوری، مسئولیتی سنگین و رسالتی دشوار بر دوش این طبقه می‌گذارد: یکی ضرورت شناخت صحیح اسلام واقعی به عنوان یک فلسفهٔ اجتماعی و یک ایدئولوژی الهی و یک دستگاه سازندهٔ فکری و اعتقادی همه جانبه و سعادت‌بخش، و دیگر ضرورت شناخت شرایط و مقتضیات زمان و تفکیک واقعیات ناشی از تکامل علم و صنعت از پدیده‌های انحرافی و عوامل فساد و سقوط.

برای یک کشتی که می‌خواهد اقیانوسها را طی کند و از قاره‌ای به قارهٔ دیگر برود، وجود قطب‌نما برای جهت‌یابی و هم لنگر محکم برای محفوظ ماندن و غرق نشدن و زیر پا گذاشتن جزر و مدها ضروری است، همچنان که شناخت وضع و موقعیت جغرافیایی دریا در هر لحظه امری حتمی است. ما باید از طرفی اسلام را به عنوان یک راهنمای سفر و یک لنگر محکم و نگهدارنده از غرق شدن در جزر و مدها، و هم شرایط خاص

زمان را به عنوان مناطق و منازل بین راه که باید مرتباً به آنها رسید و گذشت کاملاً بشناسیم تا بتوانیم در اقیانوس متلاطم زندگی به سرمنزل مقصود برسیم.

از نظر گروه نامبرده، در اینجا مشکل لاینحلّی وجود ندارد. فقط آشنا نبودن با حقایق اسلام و یا تمیز ندادن میان عوامل توسعه و پیشروی زمان و میان جریانها و پدیده‌های انحرافی که لازمهٔ طبیعت بشری است، ممکن است مسئله را به صورت معما جلوه دهد.

ولی افراد و طبقاتی هستند که این مسئله را واقعاً به صورت یک معمای لاینحل و به صورت یک تضاد آشتی‌ناپذیر می‌نگرند و معتقدند «اسلام» و «مقتضیات زمان» دو پدیدهٔ غیرمتوافق و ناسازگارند و از ایندو حتماً یکی را باید انتخاب کرد: یا باید به اسلام و تعلیمات اسلامی گردن نهاد و از هرگونه نوجویی و نوگرایی پرهیز کرد و زمان را از حرکت بازداشت، و یا باید تسلیم مقتضیات متغیر زمان شد و اسلام را به عنوان پدیده‌ای متعلق به گذشته به بایگانی تاریخ سپرد. روی سخن در این مقاله با این گونه افراد است.

استدلال این گروه این است که اسلام به حکم اینکه دین است بویژه که دین خاتم است و دستوراتش جنبهٔ جاودانگی دارد و باید همان‌طور که روز اول بوده برای همیشه باقی بماند، یک پدیدهٔ ثابت و لایتغیر است. و اما زمان در طبع خود متغیر و کهنه و نوکُن است. طبیعت زمان اقتضای دگرگونی دارد و هر روز اوضاع و احوال و شرایط جدیدی خلق می‌کند مغایر با شرایط پیشین. چگونه ممکن است چیزی که در ذات خود ثابت و لایتغیر است با چیزی که در ذات خویش متغیر و سیّال است، توافق و هماهنگی داشته باشند؟ آیا ممکن است تیرهای برق و تلفن که در منطقهٔ معینی در کنار جاده‌ها نصب می‌شوند با اتومبیلهایی که مرتباً از جاده‌ها عبور می‌کنند و در دو لحظه در یک نقطه نیستند، توافق و هماهنگی داشته باشند؟ آیا ممکن است جامه‌ای که برای یک کودک دوساله دوخته می‌شود تا بیست سالگی او مورد استفاده قرار گیرد، در حالی که جامه در طول بیست سال همان است که بوده و تن کودک ماه به ماه و سال به

سال رشد می‌کند و بر ابعادش افزوده می‌گردد؟!

باید اعتراف کرد که مشکلی است و ارائهٔ راه حل صحیح آن چندان آسان نیست. این مشکل آدمی را به یاد مشکلی می‌اندازد که فلاسفهٔ الهی تحت عنوان «ربط متغیر به ثابت» و «ربط حادث به قدیم» طرح کرده و راه حل آن را ارائه کرده‌اند. مشکل فلاسفه از آنجا پیدا می‌شود که علت متغیر باید متغیر و علت ثابت باید ثابت باشد و همچنین علت حادث باید حادث و علت قدیم باید قدیم باشد، پس چگونه است که همهٔ متغیرها و حادثهای جهان در نهایت امر به یک علت ازلی غیرقابل تغییر منتهی می‌گردد؟ فلاسفه «رابطی» کشف کرده‌اند که از وجهه‌ای ثابت و ازلی است و از وجهه‌ای متغیر و حادث، و معتقدند که اوست پیونددهندهٔ متغیرها و حادثها به ذات قدیم و کامل ازلی.

اینجا طبعاً این پرسش در ذهن مطرح می‌شود که آیا در مسئلهٔ «اسلام و مقتضیات زمان» نیز که یک مسئلهٔ اجتماعی است پای یک «رابط» در میان است؟ اگر چنین است، آن رابط چیست و از چه مقوله‌ای است؟

حقیقت این است که در استدلال فوق دربارهٔ عدم امکان توافق میان اسلام و مقتضیات زمان، نوعی مغالطه به کار رفته است، هم در ناحیهٔ اسلام و هم در ناحیهٔ مقتضیات زمان.

اما از ناحیهٔ اسلام از آن نظر که جاودانگی قوانین اسلام و نسخ‌ناپذیری آن که امری قطعی و از ضروریات اسلام است با قابلیت انعطاف که امری است مربوط به سیستم قانونگذاری اسلام و خود اسلام خود به خود با مکانیسم مخصوص که از مختصات سیستم قانونگذاری اسلام است به وجود می‌آورد، یکی فرض شده است و حال اینکه این دو تا کاملاً از یکدیگر جدا هستند. قدرت شگرف جوابگویی فقه اسلامی به مسائل جدید هر دوره‌ای نکته‌ای است که اعجاب جهانیان را برانگیخته است. تنها در زمان ما مسائل جدید رخ ننموده است؛ از آغاز طلوع اسلام تا قرن هفتم و هشتم که تمدن اسلامی در حال توسعه بود و هر روز مسائل جدید خلق می‌کرد، فقه اسلامی بدون استمداد از هیچ منبع دیگر وظیفهٔ

خطیر خویش را انجام داده است. در قرون اخیر بی‌توجهی مسئولین امور اسلامی از یک طرف و دهشت‌زدگی در مقابل غرب از طرف دیگر، موجب شد که این توهّم پیش آید که قوانین اسلامی برای عصر جدید نارساست.

اما از ناحیهٔ مقتضیات زمان: مغالطه‌ای که از این ناحیه به کار رفته از آن جهت است که چنین فرض شده که خاصیت زمان این است که همه چیز حتی حقایق جهان را نیز فرسوده و کهنه نماید و حال آنکه آنچه در زمان کهنه و نو می‌شود ماده و ترکیبات مادی است. یک ساختمان، یک گیاه، یک حیوان، یک انسان محکوم به کهنگی و زوال است اما حقایق جهان ثابت و لایتغیر است. آیا جدول فیثاغورس به حکم اینکه بیش از دو هزارسال از عمرش می‌گذرد کهنه شده است؟ آیا گفتهٔ سعدی: «بنی آدم اعضای یک پیکرند» چون هفتصدسال از عمرش می‌گذرد منسوخ و غیرقابل عمل است؟ آیا به دلیل اینکه عدالت و مروّت و وفا و نیکی چندین هزارسال است که دهان به دهان می‌گردد مندرس شده است؟ بلکه گفتن اینکه جدول فیثاغورس عمر چند هزارساله دارد و گفتهٔ سعدی عمر هفتصدساله، غلط است. محتوای جدول فیثاغورس و شعر سعدی حقایقی ازلی و ابدی می‌باشند و آنان بازگوکنندهٔ آن حقایق‌اند و بس.

می‌گویند قوانین عصر برق و هواپیما و فضانورد نمی‌تواند عیناً همان قوانین عصر چراغ نفتی و اسب و قاطر و الاغ باشد. جواب این است که شک نیست که در عصر برق و هواپیما مسائل جدیدی رخ می‌نماید که باید پاسخ خودش را بازیابد، ولی هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که الزاماً چون برق بجای چراغ نفتی و هواپیما بجای الاغ آمده است باید مسائل حقوقی مربوط به اینها از قبیل خرید و فروش و غصب و ضمان و وکالت و رهن هم یکسره تغییر کند و یا چون والدین و فرزندان و زوجین اعصار گذشته الاغ‌سوار بوده‌اند و پدران و مادران و فرزندان و شوهران و زنان عصر ما هواپیماسوارند پس الزاماً باید حقوق والدین بر اولاد و حقوق اولاد بر والدین و حقوق زوجین بر یکدیگر در عصر ما بکلی دگرگون شود.

اسلام راه است نه منزل و توقفگاه. خود اسلام از خود به عنوان راه (صراط مستقیم) یاد می‌کند. غلط است که بگوییم چون منزلها عوض شود

راه هم باید عوض شود. در هر حرکت منظم دو عنصر اساسی وجود دارد: عنصر تغییر مواضع که متوالیاً صورت می‌گیرد، و عنصر ثبات راه و مدار حرکت.

ثانیاً آیا تنها اسلام است که به عنوان یک ایدئولوژی و یک فلسفهٔ اجتماعی و یک راهنمای سفر و حرکت و تکامل مدعی جاودانگی است؟! آیا مکتبهای اجتماعی دیگر که خود بیش از همه سنگ اصل تغییر را به سینه می‌زنند و هر پدیده‌ای را ناپایدار می‌دانند، خود آن مکتب را نیز متغیر و ناپایدار می‌دانند؟ می‌دانیم که جهان‌بینی مارکسیسم بر اصل تغییر و عدم ثبات طبیعت بنا شده است ولی هرگز مارکسیستهای اصیل، مارکسیسم را به عنوان پدیده‌ای کهنه و متعلق به قرن گذشته تلقی نمی‌کنند؛ هرگز نمی‌گویند به دلیل اینکه شخص کارل مارکس دوران جوانی را پشت سر گذاشت، پیر شد و سپس مرد، مارکسیسم هم محکوم به پیری و مرگ است. برعکس از مارکسیسم به عنوان اصولی پولادین و خلل‌ناپذیر یاد می‌کنند.

لنین دربارهٔ مارکسیسم می‌گوید:

> شما نمی‌توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفهٔ مارکسیسم را حذف کنید بدون آنکه ترک حقیقت واقعی کرده باشید و بدون آنکه در آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید. فلسفهٔ مارکس مانند یک قطعهٔ محکم پولاد است[1].

چرا؟ آیا استثنایی در جهان رخ داده است؟ یا خیر، مارکسیسم از آن جهت این ادعا را دارد که یک فلسفه است نه یک پدیده، و بعلاوه فلسفه‌ای است که به حسب ادعای خود قوانین واقعی زندگی بشر را شناخته است.

---

۱. **بعثت و ایدئولوژی**، صفحهٔ ۴۲، نقل از کتاب **ماديت و انتقاد تجربی**

بدیهی است که مارکسیسم نمی‌تواند این ادعا را در انحصار خود قرار دهد. هر فلسفهٔ اجتماعی می‌تواند این ادعا را اظهار کند و دلیل خود را ارائه دهد. هیچ مکتب اجتماعی را به دلیل شناسنامه و تاریخ تولد نمی‌توان محکوم به زوال و فنا دانست.

از این رو ما اگر بخواهیم دربارهٔ اسلام و مقتضیات زمان قضاوت کنیم تنها راه این است که با معارف اسلامی آشنا شویم و روح قوانین اسلامی را درک کنیم و سیستم خاص قانونگذاری اسلامی را بشناسیم تا روشن شود که آیا اسلام رنگ یک قرن معین و عصر مشخص دارد و یا از مافوق قرون و اعصار وظیفهٔ رهبری و هدایت و سوق دادن بشر را به سوی تکامل بر عهده گرفته است.

البته توجه داریم که نظریه‌ای دربارهٔ تاریخ وجود دارد که می‌توانیم آن را «مادیت تاریخ» بنامیم؛ یعنی اینکه تاریخ از نظر ماهیت یک موجود صد درصد مادی است، نیرویی که موتور تاریخ را به حرکت می‌آورد روابط اقتصادی جامعهٔ بشری است و سایر شئون حیاتی اعم از فرهنگی و دینی و قضایی و اخلاقی تابعهای متغیری است از روابط اقتصادی و روسازیهایی است بر روی این زیرسازیها و طبعاً با دگرگونی روابط تولیدی و اقتصادی، همهٔ شئون زندگی دگرگون می‌گردد. اگر این نظریه درست باشد، جبراً و الزاماً با تکامل ابزار تولیدی و روابط اقتصادی همه چیز باید تغییر کند.

اکنون مجال نقد این نظریه ـ که نیازمند به بسط زیادتری است ـ نیست. همین‌قدر می‌گوییم این نظریه نتوانسته است توجیه درستی از تاریخ بیابد و هم نتوانسته تأییدی از صاحب‌نظران مستقل‌الفکر و غیرمقلد به دست آورد. تاریخ، ساختهٔ انسان و روابط انسانهاست. در انسان و در روابط انسانی، عناصر پایدار زیادی وجود دارد که ثبات و بقای خود را علی‌رغم تغییرات روابط اقتصادی حفظ کرده است.

□

اکنون نوبت آن است که در مختصات سیستم قانونگذاری اسلام بحثی به عمل آوریم، همان مختصاتی که سبب شده بدون آنکه اجازه

بدهد نسخ و تبدیل در اصل قوانین اسلام رخ دهد و بدون آنکه بگـذارد کوچکترین آسیبی به جاودانگی آن برسد، آن را نـرم و قـابل انـعطاف و انطباق با صور متغیر زندگی ساخته است.

علت تغییر مقتضیات زمانها

اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَى السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَها وَ اَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْاِنْسانُ اِنَّهُ كانَ ظَلوماً جَهولاً[1].

این آیهٔ شریفهٔ قرآن که تلاوت شد از آیات بسیار پرمعنی قرآن کریم است. اینکه عرض می‌کنم پرمعنی است، با اینکه همهٔ آیات قرآن پرمعنی می‌باشد، از این نظر است که بعضی از آیات قرآن به شکلی مطلب را عرضه می‌دارد که مردم را وادار به تفکر و تعمق می‌کند.

قرآن کریم زیاد به تفکر دعوت می‌کند، یا به طور مستقیم و یا غیرمستقیم. دعوتهای مستقیم قرآن کریم به تفکر همان آیاتی است که رسماً موضوع تفکر را عنوان کرده است، بی‌فکری را مذمّت و ملامت کرده است: اِنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذينَ لايَعْقِلونَ[2]. بدترین جنبندگان در نظر خدا کدامند؟ آیا آنهایی هستند که ما آنها را نجس‌العین می‌خوانیم؟ یا بدترین حیوانات آنهایی هستند که ضرب‌المثل کودنی هستند؟ نه، بدترین جنبندگان در نظر خدا و با مقیاس حقیقت عبارت است از انسانهایی که گوش

---

۱. احزاب / ۷۲
۲. انفال / ۲۲

دارند و کرند، زبان دارند و گنگ و لالند، قوهٔ عقل و تمیز به آنها داده شده است ولی آن را به کار نمی‌اندازند و فکر نمی‌کنند. نظیر این آیه که دعوت به تعقل شده است در قرآن زیاد است.

یک سلسله آیات داریم که غیرمستقیم مردم را به تعقل دعوت کرده است. آنها هم چند دسته‌اند و نمی‌خواهیم همهٔ آنها را عرض کنیم، چون از مطلبی که در نظر گرفته‌ام دور می‌مانیم. یک دسته از این آیات آیاتی است که مطلبی را با شکل و صورتی طرح می‌کند که عقل را به تفکر کردن و تأمل کردن برمی‌انگیزد. این خود یک روش خاصی است که برای تحریک عقول به کار برده شده است. از جمله همین آیه است. در این آیه که در موضوع انسان است، به شکلی مطلب بیان شده که انسان وقتی این آیه را تلاوت می‌کند فوراً چند علامت سؤال در جلو خودش می‌بیند.

اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَى السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها وَ اشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْاِنْسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولاً.

ما امانت را بر آسمانها و زمین عرضه کردیم. این امانت چیست؟ کدام امانت است؟ چگونه عرضه کردیم؟ بر کی عرضه کردیم؟ بر آسمانها و بر زمین و کوهها. چگونه امانتی را می‌شود بر آسمان و زمین و کوه عرضه کرد؟ امانت را ما عرضه داشتیم بر آسمانها، بر زمین و بر کوهها اما آنها از اینکه این امانت را بپذیرند امتناع کردند. کلمهٔ اَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها آمده است، یعنی امتناع کردند از اینکه این امانت را به دوش بگیرند. معلوم می‌شود نوع امانت نوعی است که این موجودات که این امانت بر آنها عرضه شده است باید تحمل کنند، به دوش بگیرند، نه صرف اینکه بپذیرند. شما در امانتهای معمول می‌گویید که فلانی فلان امانت را پذیرفت، نمی‌گویید به دوش گرفت. اما اینجا قرآن کریم می‌فرماید اینها امتناع کردند از اینکه این امانت را به دوش بگیرند. این «امانت به دوش گرفتن» موضوعی در ادبیات عربی و فارسی شده است. حافظ می‌گوید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید　　　قرعهٔ فال به نام من دیوانه زدند

وَ حَمَلَهَا الْاِنْسانُ اما انسان این امانت را به دوش گرفت. فوراً این سؤال پیش می‌آید که ما همهٔ انسانها را می‌بینیم ولی روی دوش آنها چیزی نمی‌بینیم. کدام بار است که بر دوش انسانها گذاشته شده است؟ پس معلوم می‌شود این شکل دیگری است. یک امانت

جسمانی نبوده است که خدا یک جسمی را عرضه بدارد به زمین، بگوید نه؛ به کوهها، بگوید نه؛ به آسمانها، بگوید نه؛ ولی به انسان بگوید تو، انسان بگوید بلی من حاضرم.

بعد می‌فرماید: اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولاً انسان که تنها موجودی بود که حاضر شد این امانت را به دوش بگیرد ظلوم است. «ظلوم» از مادهٔ ظلم است. ظلم یعنی ستمگری. ظلوم مبالغه در ظالم بودن است. این موجودی که این امانت را به دوش گرفت بسیار ستمگر است. جهل به معنی نادانی، و جَهولاً مبالغه در نادانی است: و بسیار نادان هم هست. این باز یک سلسله سؤالهای دیگر به وجود می‌آورد: آیا خدا که این امانت را عرضه داشت، عرضه داشت که بپذیرند و به دوش بگیرند یا عرضه داشت که به دوش نگیرند؟ مسلّم عرضه داشت که به دوش بگیرند. حالا که هیچ مخلوقی به خود اجازه نداده است و جرأت نکرده است که این امانت را به دوش بگیرد و تنها در میان صف مخلوقاتْ انسان قدم جلو گذاشته و گفته من حاضرم، حالا که قبول کرده چرا قرآن این موجود را ظلوم و جهول خوانده است؟

این قسمت آخر یعنی موضوع ظلوم و جهول بودن، بعد از موضوع امانت، از مشکلترین موضوعاتی بوده است که همیشه علمای اسلامی، مفسرین، عرفا روی این موضوع فکر می‌کردند که معنی ظلوم و جهول بودن چیست؟

اینکه عرض کردم این آیه یک آیهٔ پرمعنی می‌باشد مقصودم همین بود که عرض کردم؛ یعنی این آیهٔ کریمه با زبانی مطلبی را بیان کرده است که خود به خود سؤالات زیادی را ایجاد می‌کند و عقل بشر را وادار به فکر و اندیشه می‌کند.

البته از نظر تمام مفسرین و از نظر اخبار شیعه و سنی هیچ جای تردید نیست که این امانت از نوع امور جسمانی و مادی نبوده است، بلکه یک امر معنوی است؛ یعنی در میان مخلوقات یک امری است که خدا اسم آن را امانت گذاشته است. حالا چرا اسم آن را امانت گذاشته است بماند، بلکه توفیقی پیدا شد و عرض کردیم. یک موضوعی بوده که خدا نام آن را امانت گذاشته است و در عالم تکوین بر تمام مخلوقات عرضه کرده ولی آنها نتوانستند به دوش بگیرند یعنی استعداد آن را نداشتند.

معنای عرضه کردن چیست؟ معنای عرضه کردن این است که هر کمالی و هر فیضی از ناحیهٔ خدا بر تمام مخلوقات عرضه می‌شود، فقط آن که استعداد دارد می‌پذیرد و آن که استعداد ندارد نمی‌پذیرد. می‌توانید مثال بزنید به پیغمبری، به امامت، به علم و به هرچه که بخواهید. آیا این موهبت که نامش رسالت است، از طرف خداوند به بعضی از انسانها

عرضه می‌شود و از بعضی دیگر مضایقه می‌شود؟ یعنی پیغمبری را به پیغمبر عرضه کردند پذیرفت، به من عرضه نکردند، اگر به من هم عرضه می‌کردند می‌پذیرفتم؟ یا نه، آن حقیقتی که نامش وحی است، رسالت است، نبوت است، یک حقیقتی است که از ناحیهٔ خداوند هیچ گونه مضایقه‌ای [در عرضهٔ آن] نیست. آن حقیقت بر همهٔ مخلوقات عرضه می‌شود، به سنگ هم اگر بتواند بپذیرد می‌دهند ولی سنگ نمی‌تواند بپذیرد، حیوان نمی‌تواند بپذیرد، انسانها هم نمی‌توانند بپذیرند مگر افراد بخصوصی.

آن امانت هم که خدا می‌فرماید عرضه داشتیم، بر تمام مخلوقات عرضه کردند و هیچ کدام از مخلوقات نتوانستند آن را بپذیرند مگر انسان.

پس تا اینجا می‌فهمیم که در انسان یک استعدادی وجود دارد که در موجودات دیگر آن استعداد وجود ندارد. انسان چون استعداد آن را داشت به او داده شد.

مقصود از «امانت»

حالا آن امانت چیست؟ ما از خود همین کلمهٔ یَحْمِلْنَها می‌توانیم بفهمیم چیست. معلوم می‌شود یک امری است که به‌دوش‌گرفتنی است. البته جسمانی و مادی نیست ولی تحمل‌کردنی است. وقتی به اخبار و روایات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آن چیزی که تفسیر می‌کرده‌اند با همین معنی جور درمی‌آید. آن امانت چیست؟ گفتند تکلیف و وظیفه و قانون، یعنی اینکه زندگی انسان زندگی‌ای باشد که او باید در پرتو تکلیف و وظیفه آن را صورت بدهد؛ یعنی برای او وظیفه معین کنند و او هم بار تکلیف، بار قانون، بار مسئولیت را به دوش بگیرد. و این همان چیزی است که در غیر انسان وجود ندارد؛ یعنی غیر انسان، همهٔ مخلوقات و موجودات وظایفی را که انجام می‌دهند بدون تحمل مسئولیت است، روی اجبار و الزام است. تنها انسان است که می‌شود برای او قانون طرح کرد و او را مختار و آزاد گذاشت و به او گفت اگر راه سعادت را می‌خواهی طی کنی باید از اینجا بروی و اگر راه بدبختی را می‌خواهی بروی از این طرف، و در هر حال اختیار با خودت است، حالا این تو هستی و این راه. این موضوع نامش «تکلیف» است.

مطلبی که تا اینجا عرض کردم یک مطلب مقدماتی بود. بعد راجع به آن باز هم توضیح خواهم داد.

باید اول عرض بکنم که در این شبها راجع به چه موضوعی می‌خواهم صحبت بکنم. حقیقتش این است که خودم مردّد بودم، و طبع من هم همیشه این جور است که

می‌خواهم موضوعی را عنوان کنم که مورد احتیاج است و شبهای متوالی در اطراف همان موضوع صحبت کنم تا آن را حلّاجی کرده و حل کنم، و از طرف دیگر فکر من همیشه این است که مسائلی را عنوان کنم که کمتر دربارهٔ آنها فکر و بحث می‌شود.

در میان موضوعاتی که به نظرم رسید، یک موضوع بیشتر جلب توجه کرد که دربارهٔ آن بحث کنم و البته اگر ببینم مستمعین این موضوع را نمی‌پسندند و موضوعات دیگری را پیشنهاد می‌کنند، چون شب اول است مانعی ندارد، از فردا شب موضوع را عوض کرده و موضوع دیگری را مطرح می‌کنیم. آن موضوعی که به نظر بنده رسیده مسئلهٔ «مقتضیات زمان» است که مسئلهٔ مهمی است و البته بیشتر طبقهٔ تحصیل‌کرده و دنیادیده دربارهٔ این مطلب سؤال می‌کنند. من خودم از اینکه بیشتر با این طبقات تماس دارم و برخوردهای زیادتری دارم، احساس می‌کنم که این یک عقدهٔ روحی عجیبی است که آیا انسان می‌تواند مسلمان باشد و در عین حال خودش را با مقتضیات زمان تطبیق دهد یا نه؟ گاهی می‌پرسند اساساً با توجه به اینکه مقتضیات زمان تغییر می‌کند، چگونه می‌شود انسان دیندار بماند؟ چون لازمهٔ دینداری این است که انسان خودش را در مقابل مقتضیات زمان نگاه دارد، و مقتضیات زمان تغییر می‌کند و چاره‌ای نیست. گاهی از کیفیتش سؤال می‌کنند که چگونه بایستی انسان خودش را تطبیق بدهد؟ یک عده می‌گویند انطباق پیدا کردن، ضد دین و مذهب است. یک عده هم این موضوع را بهانه قرار داده و علیه دین تبلیغ می‌کنند، می‌گویند به همین دلیل انسان نباید پایبند به دین باشد چون دین مانع تجدد و نوخواهی و پیشروی است و انسان اگر بخواهد در این دنیا ترقی داشته باشد باید طرفدار تجدد و نوخواهی و دشمن کهنه باشد، پس به همین دلیل انسان نباید دیندار باشد.

ممکن است بعضی به اهمیت این موضوع پی نبرند اما بدانند اگر این مسئله برای خودشان مطرح نیست برای بچه‌هایشان مطرح است و اگر برای فرزندانشان هم امروز مطرح نیست دو روز دیگر مطرح خواهد شد. پس خوب است که ما این مسئله را بشکافیم و ببینیم نظر اسلام راجع به «مقتضیات زمان» چیست و اصلاً منطق چه اقتضا می‌کند که وقتی فردا با افرادی مواجه شدیم که می‌گویند باید با زمان پیشروی کرد و دائماً به روحانیون می‌گویند خودتان را با زمان تطبیق بدهید، آیا پیشنهادشان صحیح است یا نه؟

این موضوع به نظر من ارجح آمد که چند شبی روی آن بحث کنیم. البته موضوعات زیادی در ضمن این موضوع پیش می‌آید که باید بحث کنیم. مثلاً یک بحثی است راجع

به اخلاق. یک عده می‌گویند اخلاق نسبی است، و این موضوع نسبیت اخلاق در نوشته‌ها بسیار به چشم می‌خورد. می‌گویند اخلاق خوب و بد به طور مطلق نداریم. یعنی این طور نیست که اخلاق خوب همیشه خوب است و اخلاق بد همیشه بد است؛ بعضی از اخلاقیات برای مردم معینی و در زمان معینی خوب است و برای دیگران بد. اخلاق یک امر نسبی است. اخلاقی وجود ندارد که برای همهٔ مردم و در همهٔ زمانها خوب باشد.

یک مسئلهٔ دیگر که باز به همین مناسبت باید روی آن بحث کرد بحثی است راجع به زیربنای تاریخ، و مارکسیست و غیرمارکسیست در این زمینه نظریاتی دارند و ما ناچاریم در ضمن مباحث خود از آن بحث کنیم.

تفاوت زندگی اجتماعی انسان با حیوانات اجتماعی

برای اینکه مفهوم این آیه روشن بشود یک مطلب را در نظر بگیرید: انسان زندگی اجتماعی دارد، یعنی باید با اجتماع زندگانی کند و الّا منقرض می‌شود. ولی انسان، تنها موجودی نیست که باید زندگی اجتماعی داشته باشد. در میان حیوانات هم بسیاری وجود دارند که زندگی اجتماعی دارند. مقصود این نیست که آنها فقط با هم هستند، چون صرفِ باهم بودن زندگی اجتماعی نیست. مثلاً آهوها با هم به طور دسته و گله زندگی می‌کنند، باهم چرا می‌کنند، باهم حرکت می‌کنند ولی زندگی اجتماعی ندارند، زیرا در میان آنها تقسیم کار و تقسیم مسئولیت و تشکیلات وجود ندارد. زندگی اجتماعی یعنی زندگی‌ای که در آن تقسیم کار و تقسیم مسئولیت و نظم و تشکیلات وجود داشته باشد. بعضی از حیوانات واقعاً زندگی اجتماعی و تشکیلاتی دارند، در زندگی آنها تقسیم کار هم وجود دارد. همین‌طور که افراد بشر کارها را تقسیم کرده‌اند و تولید و توزیع دارند یعنی مایحتاج خودشان را تولید می‌کنند و بعد روی حساب معینی تقسیم می‌کنند، آنها هم تولید و توزیع دارند، تولیدهای فنی می‌کنند...

در چند سال پیش کتابی منتشر شد که بسیار کتاب خوبی بود ـ و من در نوشته‌هایم به آن کتاب استناد کرده‌ام ـ به نام **راز آفرینش انسان** که نویسندهٔ آن یک پروفسور آمریکایی است و به فارسی ترجمه شده. در آن کتاب نوشته است:

> بسیاری از حشرات کوچک مانند بعضی از مورچگان کشت و دامداری دارند. بعضی از حشرات، حشرات دیگر را که مایعی نظیر شیر در پستان

دارند اهلی می‌کنند و در مقابل از شیر آنها استفاده می‌کنند و شیرها را در میان خودشان تقسیم می‌کنند.

همین‌طور که در میان افراد بشر تشکیلات هست آنها هم تشکیلات دارند، فرمانده دارند، فرمانبر دارند، سرباز دارند. کتابهایی که راجع به این نوع حشرات نوشته شده قابل ملاحظه است. پس تنها موجودی که زندگی اجتماعی دارد انسان نیست، خیلی از حیوانات هم هستند.

ولی یک تفاوت کلی وجود دارد. مطالعات علمی دانشمندان نشان می‌دهد موجوداتی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارند، از وقتی که پا به دنیا گذاشته‌اند همین تشکیلات را داشته‌اند و تا امروز هم عوض نشده است؛ یعنی برعکسِ تاریخ تمدن بشر که ادوار زیادی دارد مثلاً می‌گوییم انسان عهد جنگل، انسان عهد حجر، انسان عهد آهن، عهد بخار و عهد اتم، حیوانات این جور نیستند. هر نوع از انواع حیوانات یک نوع زندگی دارد. زندگی یک نوع متطوّر و متکامل نمی‌شود مگر آنکه خود نوع عوض شود و نوع دیگری جای آن را بگیرد و به عبارت دیگر حیوان در زندگی خود ابتکار و خلاقیت ندارد، نمی‌تواند وضع و طرز زندگی خود را عوض کند و شکل دیگر و تازه‌تر به آن بدهد، برخلاف انسان که دارای چنین قدرت خلّاقه و ابتکاری هست. برای حیوان تجدد و نوخواهی وجود ندارد ولی برای انسان وجود دارد. حال چرا؟ دلیلش اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَی السَّمٰواتِ... است. دلیلش این است که انسان فرزند بالغ و رشید خلقت است. انسان فرزندی است که خلقت، حمایت و سرپرستی مستقیم خود را از روی او برداشته و او را از نعمت آزادی و اختیار و ابتکار و استعداد مسئولیت برخوردار کرده است، پیمودن راه تکامل را بر عهدهٔ خودش گذاشته است. انسان به حکم: وَ خُلِقَ الْاِنْسانُ ضَعیفاً از لحاظ فعلیت از همهٔ حیوانات ناتوان‌تر پا به هستی می‌گذارد، و از لحاظ استعداد و راهی که می‌تواند با قدم آزاد خود طی کند از همه کاملتر و مجهزتر به دنیا می‌آید. به انسان قوهٔ انتخاب و کشف و ابتکار و خلاقیت داده شده است. انسان قادر است شکل تولید و توزیع مایحتاج خود را عوض کند، ابزارها و وسایل نوتر و بهتر از پیش اختراع نماید، سیستم زندگی خود را عوض کند، در روابط اجتماعی خود و در طرز تربیت و اخلاق خود تجدیدنظر نماید، محیط را و زمین را و زمان را به نفع خود تغییر دهد، شرایط و اوضاع و احوال اجتماع خود را عوض نماید. این است که مقتضیات زمان برای انسان وضع متغیری دارد و برای حیوان وضع ثابتی دارد.

از همین جا این مسئله پیش می‌آید که اسلام به عنوان یک دین و یک آیین و به عنوان یک قانون زندگی، با مقتضیات متغیر زمان چه می‌کند؟ آیا نظر اسلام این است که باید با مقتضیات زمان نبرد کرد و در حقیقت جلو قدرت خلّاقه و نیروی ابتکار بشر را گرفت و نگذاشت محیط و زمین و زمان را عوض کند؟ یا برعکس، نظر اسلام این است که باید تسلیم زمان و مقتضیات زمان شد؟ و یا نظر سومی در کار است و لااقل توضیح و تفصیلی در میان است؟ به هر حال مسئلهٔ اسلام و مقتضیات زمان از اینجا آغاز می‌شود که در جلسات آینده دربارهٔ آنها باید بحث کنیم.

دو نوع تغییر در زمان

اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبالِ فَـاَبَیْنَ اَنْ یَحْـمِلْنَها وَ اَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْاِنْسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولاً.

از مذاکراتی که بعضی از آقایان محترم دیشب کردند و بعضی هم با تلفن صحبت کردند، معلوم شد مسئلهٔ مقتضیات زمان که دیشب عنوان شد مورد علاقهٔ آقایان محترم است.

تفاوت اساسی انسان و حیوانات اجتماعی

در شب گذشته این مطلب را عرض کردم که در میان جاندارهایی که زندگی اجتماعی دارند تنها انسان است که زندگی متحول و متکاملی دارد؛ یعنی خداوند آن موجودات دیگر را طوری خلق کرده است که زندگی ثابت و یکنواختی دارند، از اولی که پا به دنیا گذاشته‌اند با یک نظامات خاصی به وجود آمده‌اند و هرچه هم که زمان بر آنها گذشته است در نظامات و تشکیلات آنها تغییراتی پیدا نشده است. مثلاً زنبور عسل که یک جاندار اجتماعی عجیبی است، از دو هزار سال پیش که دانشمندان در وضع زندگی او کتابها نوشته‌اند تا امروز که دربارهٔ آن مطالعاتی صورت گرفته است هیچ نشان نمی‌دهد که این مخلوق در وضع زندگی خودش تغییرات و تبدیلاتی داده باشد. نظم همان نظم است و تشکیلات

همان تشکیلات و حال آنکه از دو هزار سال پیش تاکنون در زندگی انسانها هزاران تغییر و تبدیل پیدا شده است.

اولاً چرا؟ چرا آنها آن‌طور هستند و ما این‌طور؟ برای اینکه آنها به اصطلاح با غریزه زندگی می‌کنند نه با عقل؛ یعنی خداوند یک قدرت مرموزی همراه آنها کرده است که حقیقت این قدرت بر علم روشن نشده است[1]، جز همان چیزی که قرآن فرموده است: وَ اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذی مِنَ الْجِبالِ بُیوتاً[2] پروردگار تو از راه مخفی به زنبور عسل القاء کرد. «وحی» همان فهماندن است از راه نهانی، از راهی غیر از راههای معمولی. همان قدرتی که در زبان علم «غریزه» نامیده می‌شود و قرآن آن را به نام «وحی» نامیده است، همیشه همراه این موجود بوده است و اوست که این موجود را هدایت و رهبری می‌کند. ولی انسان این‌طور نیست، آن‌طور آفریده نشده است. به انسان قدرتی داده شده است که ما نام آن را «عقل» یا «ابتکار» می‌گذاریم. انسان دارای قوهٔ ابتکار است اما حیوان ابتکار ندارد. این اساس مطلب است.

ابتکار یعنی نقشهٔ تازه خلق کردن، نقشهٔ جدید آفریدن. حیوان همان چیزی را که از طریق وحی به او فهمانده شده است می‌داند، دیگر قادر نیست از پیش خود چیزی خلق کند یعنی نقشه‌ای را با فکر خودش طرح بکند، ولی انسان قادر است چون به انسان یک چنین قوهٔ عجیبی داده شده است. غریزه را از او گرفته‌اند و به او گفته‌اند تو در پرتو این قوه باید زندگی بکنی. البته انسان دارای وحی هست به این معنی که برای بعضی از افراد او ـ که پیغمبران باشند ـ در مسائلی که پای حس و عقل به آنجا نمی‌رسد، وحی به کمک می‌آید که انسان را رهبری کند. ولی قوهٔ ابتکار را از او نگرفته‌اند، قوهٔ ابتکار دارد و در حدودی که از این قوه ساخته است وحی کاری ندارد. چون انسان دارای یک چنین قوه و قدرتی هست، زندگی او در خلقت از صفر باید شروع بشود و از صفر هم شروع شده است. بعد با قوهٔ ابتکار خودش قدم به قدم جلو می‌رود و وضع زندگی خودش را تغییر می‌دهد، از مرحله‌ای وارد مرحلهٔ دیگر می‌شود، از عهدی به عهد دیگر می‌رود. نتیجه این است که ـ به اصطلاح ـ تمدن انسان دوره‌هایی دارد و تمدن حیوان دوره‌هایی ندارد. اینکه می‌گویند مقتضیات زمان تغییر می‌کند، راست می‌گویند. علت تغییر کردنش هم همین

---

۱. اینکه عرض می‌کنم روشن نشده است یعنی از نظر مادی قابل توضیح نیست.
۲. نحل / ۶۸

جهت است که با طرز خلقت انسان مربوط است. مقتضیات زمان برای حیوان عوض نمی‌شود ولی برای انسان عوض می‌شود. در حیوان حس تجدد و نوخواهی وجود ندارد، در انسان وجود دارد. زمان او یکنواخت است ولی زمان انسان یکنواخت نیست. حیوان مکلّف نیست؛ یعنی مسئولیت روی دوش حیوان گذاشته نشده است، یک ماشین خودکار است، ولی انسان مسئول کار خودش است.

تکلیف، وظیفه و مسئولیت، همان چیزی است که قرآن از آن به نام «امانت» یاد کرده است: امانت را بر زمین و آسمانها و کوهها[1] عرضه داشتیم، هیچکدام حاضر نشدند که آن را بپذیرند چون استعدادش را نداشتند. تنها انسان بود که حاضر شد بار امانت تکلیف و مسئولیت را به دوش بگیرد، یعنی گفت: خدایا! مسئولیت را من به عهده می‌گیرم، آن راه کمال و سعادت را من با پای خودم طی می‌کنم به حکم این نیروی عجیبی که به من داده‌ای که نیروی ابتکار است، نیروی عقل است، نیروی خلاقیت است.

امکان سقوط و انحراف برای انسان

از همین جا یک مطلب دیگر هم پیدا می‌شود، یعنی یک تفاوت پیدا می‌شود و آن این است: حیوانها همان‌طوری که در زندگی اجتماعی‌شان ترقی و تکامل ندارند، انحراف هم ندارند، سقوط هم ندارند. همان‌طوری که بالا رفتن ندارند، پایین آمدن هم ندارند؛ یعنی شما نمی‌توانید مثلاً در میان زنبورهای عسل، گروهی را پیدا کنید که اینها تدریجاً دچار فساد و انحراف شده باشند، اخلاقشان فاسد شده باشد، نظامات خودشان را عوض کرده باشند، خلاف کرده باشند و در نتیجهٔ این کار از میان رفته باشند. اما انسان این هم در کارش هست، یعنی فساد و انحراف هم در انسان امکان دارد. همان‌طوری که انسان ممکن است راه پیشروی را بپیماید، ممکن است به سقوط و تباهی برود، هر دو راه به رویش باز است. همان‌طوری که ممکن است در زمان به واسطهٔ استعداد عقلانی و علمی خودش جلو برود، ممکن است در اثر خودخواهی و هواپرستی از جادهٔ ترقی منحرف شود، به سراشیبی سقوط وارد گردد.

امکان سقوط و انحراف برای انسان از دو راه است: یکی از راه ظلم و ستمگری و حقوق یکدیگر را پایمال کردن و از مسیر عدالت خارج شدن، و دیگر از راه جهالت. جهالت

---

۱. البته اینها به عنوان نمونه ذکر شده‌اند. منظور تمام مخلوقات است.

یعنی چه؟ یعنی اشتباه کردن. حیوانها این چیزها را ندارند. البته گاهی به ندرت اتفاق می‌افتد ولی نه آن‌طوری که برای انسان پیش می‌آید که یک قومی را فاسد می‌کند. مثلاً می‌گویند ممکن است اشتباهی برای دستهٔ کارگر زنبور عسل پیدا بشود. افراد کارگر مأمورند که گلهای خوشبو و لطیف را پیدا کرده و آنها را بمکند و عسل تهیه کنند. گاهی اشتباهاً بجای یک گل لطیف و خوشبو، یک گل بدبو را می‌مکند اما این اشتباه بسیار کوچک است و زود هم جبران می‌شود. مأمورینی در کندو هستند که وقتی زنبورهای کارگر وارد می‌شوند، دهان آنها را بو می‌کنند می‌بینند وظیفهٔ خودشان را خوب انجام داده‌اند یا نه. اگر دیدند بد انجام داده‌اند، فوراً یک محکمه از محکمهٔ صحرایی سریعتر تشکیل می‌دهند و با اسلحه‌ای که دارند همان‌جا آنها را معدوم می‌کنند. این است که در آیهٔ کریمهٔ قرآن بعد از بیان عرض امانت بر مخلوقات و امتناع تمام مخلوقات از پذیرش آن و پیشقدم شدن انسان، بلافاصله می‌فرماید: اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولاً انسان موجود بسیار ستمگری است، انسان موجود بسیار نادانی است. این دو استعداد یعنی استعداد ترقی و تکامل از یک طرف و استعداد و امکان سقوط و انحراف از طرف دیگر به واسطهٔ ظلم یا جهل، از یکدیگر تفکیک نمی‌شود.

آیهٔ دیگری در قرآن، اول سورهٔ دهر به همین مضمون هست:

> هَلْ اَتیٰ عَلَی الْاِنْسانِ حینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکوراً. اِنّا خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشاجٍ نَبْتَلیهِ فَجَعَلْناهُ سَمیعاً بَصیراً. اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکِراً وَ اِمّا کَفوراً[1].
>
> آیا بر انسان گذشته است زمانی که هیچ نبوده است؟ یک چیزی که نام برده بشود نبوده است؟ ما انسان را از یک نطفه و ماده‌ای آفریده‌ایم که در آن ماده استعدادهای گوناگون وجود دارد و به موجب همان استعدادها ما انسان را مورد آزمایش قرار می‌دهیم و آزادش می‌گذاریم.

آزمایش یعنی چه؟ آزمایش به چه وسیله؟ آزمایش به وسیلهٔ تکلیف و مسئولیت؛ یعنی تکلیف و مسئولیت به عهدهٔ او قرار می‌دهیم و آزادش می‌گذاریم و می‌گوییم خودت

---
۱. دهر / ۱-۳

می‌دانی، این راه است و این چاه، اگر راه را رفتی به سعادت می‌رسی و اگر به طرف چاه رفتی منحرف شده‌ای و سقوط خواهی کرد. وَ جَعَلْناهُ سَمیعاً بَصیراً ما انسان را شنوا و بینا قرار دادیم، سمیع و بصیر قرار دادیم، یعنی برای انسان چشم بینا و گوش شنوا قرار دادیم. بعد می‌فرماید: اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکِراً وَ اِمّا کَفوراً راه را به او نشان دادیم، از اینجا دیگر با خود انسان است، یا شاکر است یا کفور.

انسان تنها موجودی است که یک چنین خلقت عجیبی دارد، یک چنین سرشت مرکّبی دارد. به موجب همین سرشت مرکّب است که گاهی پیش می‌رود، گاهی عقب. به عبارت دیگر انسان زمان خود را می‌سازد، گاهی زمان خود را خوب می‌کند و گاهی بد، برخلاف حیوان که ساخته‌شدهٔ زمان و محکوم زمان است. انسان تا حدودی خالق زمان خویش است و حیوان صددرصد مخلوق زمان خویش است.

از همین جا ما به این مطلب می‌رسیم که تغییراتی که در زندگی بشر پیدا می‌شود دو نوع است: یک نوع تغییرات صحیح و یک نوع تغییرات ناصحیح، اعتلایی و غیر اعتلایی.

پس یک مطلب دیگر را از اینجا نتیجه می‌گیریم و آن این است که اگر از ما بپرسند آیا با تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود باید هماهنگی کرد یا باید مخالفت کرد، باید این جور جواب بدهیم که با تغییرات زمان نه باید دربست هماهنگی کرد و نه دربست و صددرصد مخالفت کرد، چون زمان را انسان می‌سازد و انسان موجودی است که می‌تواند زمان را در جهت خوبی تغییر بدهد و می‌تواند زمان را در جهت بدی تغییر بدهد، پس با تغییراتی که در جهت خوبی است باید هماهنگی کرد و با تغییراتی که در جهت بدی است نه تنها نباید هماهنگی کرد بلکه باید مخالفت کرد.

مقیاس تشخیص تغییرات خوب از بد

اکنون سؤال دیگری پیش می‌آید: کدام تغییرات است که باید آنها را به حساب ترقی و اعتلا بگذاریم و کدام تغییرات است که باید آنها را به حساب فساد و انحراف بگذاریم؟ ما از کجا بفهمیم که یک تغییر اوضاع، خوب است و ما باید هماهنگی بکنیم یا بد است و باید مخالفت بکنیم؟ مقیاس آن چیست؟

عقل برای انسان راهنمای خوبی است. عقل را خداوند به انسان داده است برای اینکه راه کمال را از راههای انحراف تشخیص بدهد. وضع بشر نشان می‌دهد که بشر گاهی به حکم عقل راه صحیح را طی می‌کند، گاهی به حکم اشتباه و جهالت و هواپرستی

راه انحراف را طی می‌کند.

یک مقیاس کلی این است که ببینیم پدیده‌هایی که در زمان به وجود مـی‌آید چه عواملی باعث به وجود آمدن آنها شده است و در چه جهتی به وجود آمده است، یـعنی عامل پدیدهٔ مورد نظر کدام استعداد از استعدادهای گوناگون انسـانی است، و بـرای چه منظوری به وجود آمده و چه آثاری دارد؟ باید ببینیم آنچه که در زمان پیدا شد آیا محصول عقل و علم بشر است یا چیز دیگری دخالت کرده است؟ شما هرچیزی را که دیـدید در زمان پیدا شد اگر روی آن حساب بکنید، گاهی می‌بینید صددرصد محصول علم و عقل است و گاهی می‌بینید محصول علم هست اما نه علم آزاد بلکه علم بیچارهٔ اسیر.

مثلاً علمی در دنیا هست به نام علم فیزیک. بعضی از علما زحمت کشیده‌اند و این علم را پیش برده‌اند. یکی از مباحث این علم بحث مربوط به نور است. مـبحث نـور از مباحثی است که هزاران سال است بشر دربارهٔ آن تحقیقاتی دارد که حقیقت نور چیست؟ انسان که می‌بیند، چطور می‌شود که می‌بیند؟ انعکاس و انکسار نور چگونه است؟ نور چه قوانینی دارد؟ یکی از علمای اسلامی مردی است به نام ابن الهیثم که یک ریاضیدان و فیزیکدان فوق‌العاده‌ای می‌باشد. مخصوصاً دربارهٔ نور مطالعات عـجیبی کـرده است کـه اروپاییها بسیاری از عقایدشان دربارهٔ نور را به اقرار خودشان از این مرد گرفته‌اند. کـتاب **المناظر** ابن‌الهیثم اکنون در دست است. یکی از اکابر دانشمندان اروپایی راجر بیکن است که از معاریف نوابغ اروپاست و در حدود قرن دوازدهم میلادی می‌زیسته است. این مرد از حوزهٔ اندلس اسلامی استفاده کرده است و همه چیز خود را مدیون ابن‌الهیثم مـی‌دانـد. ویل‌دورانت در کتاب **تاریخ تمدن** و همچنین گوستاو لوبون در **تمدن اسلام و عرب** از قول خود راجر بیکن می‌نویسد که این مرد با صراحت می‌گوید: استاد اصلی من در این علم ابن‌الهیثم است و من از کتابهای او استفاده کرده‌ام. البته بعدها مبحث نور را خیلی‌ها پیش برده‌اند.

در اثر شناختن نور و کیفیات نور، بشر مسئلهٔ عکس و عکسبرداری و فیلمبرداری را آموخته است. این موضوع کار علم است. آیا علم در اینجا پیشروی کرد یا نه؟ البته کـه پیشروی کرد. از این راه چه استفاده‌ها که بشر می‌تواند ببرد!

علم کار خودش را مـی‌کند، کشـف و اخـتراع خـودش را مـی‌کند. یکـدفعه یک آدم پول‌پرست هواپرست پیدا می‌شود و آن را وسیله برای خالی کردن جیب مردم و ضـمناً فاسد کردن اخلاق مردم قرار می‌دهد، از این علمی که بشـر پـیدا کـرده است فـیلمهای

فاسدکنندهٔ منحرف‌کننده ایجاد می‌کند؛ یعنی علم را به اسارت می‌برد، از این علم فیلمهای فاسدی تهیه می‌کند که نتیجه‌اش خراب کردن اخلاق مردم است. آنوقت آیا ما می‌توانیم فلان فیلم سینمایی را قبول بکنیم و بگوییم پدیدهٔ این قرن است، محصول علم است؟ می‌گوییم نه، این فقط محصول علم نیست، محصول علم و چیز دیگری است، محصول شهوتِ شهوت‌پرستان است که علم را در خدمت خودش گرفته است و یک چنین چیزی به وجود آورده است.

مثال دیگری عرض می‌کنم: علم دیگری در دنیا پیشروی می‌کند به نام علم شیمی، علمی که خواص ترکیبات اجسام را نشان می‌دهد و بشر را قادر می‌کند که بتواند از عناصر ترکیبات عجیبی بسازد مانند دواها. علم پیشرفت می‌کند، خواص ترکیبات را طرح می‌کند. تا آنجا که حساب علم است، ترقی و پیشروی است. آیا ما باید با این پیشروی علم هماهنگی بکنیم؟ بله باید هماهنگی بکنیم. اما به مرحله‌ای می‌رسد که می‌بینیم علم در خدمت هوس افراد فاسدی قرار گرفت. افرادی تحصیل کردند، متخصص شیمی شدند و با خواص ترکیب اشیاء آشنا شدند، علم بیچاره را وسیله‌ای ساختند برای ساختن ماده‌ای به نام هروئین که پدرجدّ تریاک است؛ یعنی از هر جهت قدرتش چندین برابر تریاک است، هم از لحاظ نشئه‌ای که ایجاد می‌کند و هم از لحاظ خماری. عفیف‌ترین زنهای دنیا اگر خدای ناخواسته مبتلا به هروئین بشود، در موقع احتیاج حاضر است خود را تسلیم بکند و مقداری از آن را بگیرد. بلای بشریت است. آیا در ساختن هروئین علم دخالت کرده است یا نه؟ بله علم دخالت داشته است ولی علم آن را نساخته است، شهوت بشر آن را ساخته است، هواپرستی بشر آن را ساخته است. علم چراغ است در دست بشر. چراغ را در هرجا ببری و به هر راه ببری، همان‌جا و همان‌راه را روشن می‌کند. عمده این است که آن که چراغ را در دست دارد به کجا و به چه راهی برود. یک دکتر داروساز با خودش فکر می‌کند حالا که من تحصیلات عالیهٔ داروسازی را انجام داده‌ام، بجای اینکه یک داروخانه باز کنم که درآمدم فقط روزی پنجاه تا صدتومان باشد، می‌آیم هروئین می‌سازم که بجای ماهی سه چهار هزارتومان بتوانم در ماه بیست سی هزار تومان درآمد داشته باشم. آیا ما در اینجا می‌توانیم هروئین را محصول پیشرفت زمان بدانیم و بگوییم این ماده محصول قرن است، به نام مقتضیات زمان و پیشرفت زمان باید هروئین بکشیم؟!

در اینجا این دو استعدادی که قرآن می‌گوید، یکی تحت عنوان اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ و دیگری تحت عنوان اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولاً با هم آمیخته شده است. استعداد ابتکار بشر با

استعداد ظلم و ستمگری و جهل بشر اتحاد پیدا کرده‌اند؛ یعنی قدرت ستمگری بشر، قدرت ابتکار بشر را در خدمت خود گماشته است. آنجا که قدرت ابتکار در خدمت قدرت شهوت قرار می‌گیرد محصول آن فیلمهای خانمان‌برانداز و هروئین است.

مثال دیگر عرض می‌کنم: بزرگترین تعریفی که برای این قرن می‌کنند این است که می‌گویند قرن اتم است. اما تا بشر رفت که از نیروی اتم کوچکترین استفاده را بکند، قدرت‌طلب‌های دنیا علما را وادار کردند که از این نیرو بمب بسازند که این بمب وسیله‌ای در دست افراد جاه‌طلب دنیا باشد تا هرکسی که خواست نفس بکشد فوراً او را تهدید کنند. آیا می‌شود گفت چون این بمب محصول کشف اتم است و محصول این قرن است، صلاح بشریت است، از مقتضیات زمان است؟ اگر باید با تمام مقتضیات زمان هماهنگی کرد، پس چرا تمام بشریت ناله می‌کند از این مسابقهٔ تسلیحاتی که الآن وجود دارد و تمام خیرخواهان بشر می‌گویند بیایید اسلحه‌سازی را تحریم کنیم، آنهم این‌جور اسلحه را؟ پس چرا می‌گویند بیایید با اینها مبارزه بکنیم؟ این، مسیر علم هست اما نه علم آزاد. در اینجا نیز قدرت ابتکار بشر در اختیار قدرت جاه‌طلبی بشر قرار گرفته است، یعنی ابتکار اسیر جاه‌طلبی بشر شده است.

می‌گویند برای اینشتین در آمریکا جشنی گرفتند و دانشمندانی که حضور داشتند، در فضایل این مرد داد سخن دادند. نوبت به خودش رسید، گفت: شما برای کسی دارید جشن می‌گیرید که وسیله شد بمب اتم در دنیا بسازند.

البته این شخص که این کشف را کرد، هیچ وقت فکر نمی‌کرد و منظورش این نبود که بمب اتم بسازند. این کشف را کرد که این نیرو در راه مصالح بشریت به کار بیفتد. اما قبل از اینکه او تکان بخورد، روزولت‌ها، استالین‌ها، خروشچف‌ها، آیزنهاورها، چرچیل‌ها، این جاه‌طلب‌های دنیا فوراً از این قدرت به نفع قدرت‌طلبی خودشان استفاده کردند.

آن کسی که صنعت ضبط صوت را اختراع کرد هدفش این بود که درسهای مفیدی داده می‌شود، خطابه‌ها و کنفرانسها داده می‌شود، خوب است که وسیله‌ای باشد که صوت را ضبط کنند تا آن درسها و خطابه‌ها در این وسیله ضبط بشود و مردم بیشتر استفاده کنند. ولی هنوز دوتا خطابه و کنفرانس ضبط نشده بود، هنوز دوتا درس ضبط نشده بود که تصنیفهای شهوت‌انگیز، دنیا را پر کرد. این چه بود؟ نیروی شهوت‌پرستی بشر بود که در کمین است تا استفاده کند و علم را در خدمت خودش قرار بدهد.

علم آزاد و علم اسیر

پس، از اینجا ما می‌فهمیم بشر همین‌جور که پیشروی دارد، انحراف هم دارد. از قدیم‌الایام این مطلب را معلمین اخلاق دنیا به ما گفته‌اند که علم در وجود یک فرد دلیل نیست که او در طریق مصالح بشریت گام بردارد، ممکن است یک نفر عالم باشد ولی علمش در خدمت شهوتش قرار بگیرد.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: من علم فراوانی دارم ولی افسوس، افرادی را پیدا نمی‌کنم که به آنها تعلیم بدهم. بعد فرمود: بله، افرادی را پیدا می‌کنم ولی بعضی افراد را که پیدا می‌کنم آدمهای سلیم‌النفسی هستند اما کودن می‌باشند، نمی‌فهمند، عوضی می‌فهمند؛ بعضی دیگر، افراد زیرکی هستند اما تا معلومات را از من فرا می‌گیرند آن را وسیله قرار می‌دهند برای منافع مادی خودشان، یعنی علم را وسیلهٔ هدفهای پست و پلید خودشان قرار می‌دهند.

سنایی می‌گوید:

چو علم آموختی، از حرص آنگه ترس کاندر شب
چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا

این بسیار حرف درستی است. یک فرد همینکه عالم شد، کافی نیست که بگوییم هرکاری که این آدم می‌کند درست است. باید ببینیم علم این آدم آزاد است یا اسیر؟ آیا علم این آدم در راههایی که عقل تصویب می‌کند به کار می‌افتد یا در راه هدفهای دیگر و به تعبیر امیرالمؤمنین **مُسْتَعْمِلاً آلَةَ الدّینِ لِلدُّنْیا**[1] است؟

این در خصوص یک فرد است تا چه رسد به اجتماع که عده‌ای از علما و دانشمندان فعالیت می‌کنند، اجتماع را به جلو می‌برند و یک عده مردم سودجو در کمین می‌باشند که از کارهای اینها سوء استفاده کنند.

پس این مقیاسی است که ما می‌توانیم به دست بیاوریم راجع به تغییراتی که در روزگار پیدا می‌شود که چه تغییرات، تغییرات خوبی است و چه تغییرات، تغییرات بدی است. با تغییراتی که در ایجاد آن ولو علم هم دخالتی داشته است اما علم در خدمت هوا و هوس بشر قرار گرفته تا این تغییرات را ایجاد کرده است نباید هماهنگی نمود. هماهنگی کردن با اینها مساوی با سقوط است.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷

اگر بگویید عصر عصر علم است، می‌گوییم بله عصر علم است اما آیا تمام سرچشمه‌های وجود بشر غیر از علم خشک شده است؟ فقط عصر علم است، بشر فقط عالِم است، غیر از علم نیروی دیگری در بشر وجود ندارد؟ چرا.

این نکته را توجه داشته باشید: در هیچ دوره‌ای به اندازهٔ دورهٔ ما علم اسیر و برده نشده است. اسم این دوره را نباید عصر علم گذاشت، باید عصر بردگی علم گذاشت، عصر اسارت علم، یعنی عصری که علم را آزاد نمی‌گذارند. در تمام دوره‌های گذشته، علم از این دوره آزادتر بوده است. در هیچ دوره‌ای علم و عالِم مثل امروز بدبخت و اسیر و بیچاره نبوده است.

شما اگر درست دقت کرده باشید می‌دانید که اگر عالمی پیدا بشود، مثلاً یک مخترع و یا یک روان‌شناس بسیار ماهر، تا پیدا شد فوراً قدرتهای سیاسی او را در اختیار خودشان قرار می‌دهند می‌گویند تو بیا علم خودت را در خدمت هدفهای ما قرار بده، و چاره‌ای هم ندارد. بهترین مثلش دانشمندان اتم‌شناس هستند. از اینها بیچاره‌تر در دنیا وجود ندارد. در هر جای دنیا که یک دانشمند اتم‌شناس درجه اول پیدا شد، قدرتهای سیاسی آمدند او را زندانی کردند برای اینکه علم را در اختیار آنها قرار دهد و احیاناً دشمن از آن استفاده نکند. یک برنامه می‌دهند و می‌گویند روی این برنامه باید عمل بکنی و حق زندگی غیر از این را نداری. دانشمندان درجه اول در هرکجای دنیا باشند اسراری از علوم طبیعی می‌دانند که دیگران نمی‌دانند. ممکن است در شوروی چندین نفر از این دانشمندان باشند که کسی عدد آنها را هم نمی‌داند، چون این‌گونه افراد جزء اسرارند. همین تعداد هم ممکن است در آمریکا باشد. برای هریک از اینها دهها نفر مأمور و مراقب وجود دارد که اسرار را به دیگری تحویل ندهند یا یک وقت دیگران اینها را ندزدند. از اینها بیچاره‌تر در دنیا وجود ندارد، یعنی این آزادی که ما و شما الآن داریم آنها ندارند. حتی با برادر خودش حق ندارد تماس بگیرد، چرا؟ برای اینکه ممکن است یک وقت او بخواهد به برادرش مقداری از این اسرار را تحویل دهد و بعد برادر او برود این اسرار را در اختیار دولت دیگر بگذارد و آن دولت از این لحاظ با این دولت برابر بشود.

پس این چه عصر علمی است؟ عصر علم هست اما نه عصر آزادی علم، بلکه عصر اسارت و بردگی علم؛ عصر اینکه قدرت دیگری غیر از قدرت علم بر اجتماع بشر حکومت می‌کند و آن قدرت، علما را به عنوان وسیله برای هدفهای خودش استخدام کرده است.

نظریهٔ مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون

پس اگر ما بگوییم با مقتضیات زمان نباید به طور دربست هماهنگی کرد، این مخالفت با علم نیست، بلکه به واسطهٔ این نکته است که ما می‌دانیم هنوز دوره‌ای که در آن دوره علم آزاد باشد، عقل آزاد باشد، دوره‌ای که علم و عقل بر شهوات مردم، بر جاه‌طلبی‌های مردم حکومت بکند نیامده است؛ یعنی هنوز عصری نیامده است که اینشتین حاکم و آمر باشد و روزولت مطیع و مأمور، بلکه عکس است.

افلاطون نظریهٔ معروفی دارد به نام نظریهٔ مدینهٔ فاضله. می‌گوید دنیا آن روزی به سعادت نائل خواهد شد که حکیمان، زمامداران باشند و زمامداران، حکیمان. تا وقتی که حکیمان طبقه‌ای هستند و زمامداران طبقه‌ای دیگر، دنیا روی سعادت نخواهد دید. ما مسلمانها بالاخص شیعیان می‌گوییم دورهٔ سعادت بشر آن عصری است که دورهٔ عدل کامل است یعنی عصر ظهور حضرت حجت(عج)، آن دوره‌ای که اولین مشخِّصش این است که دورهٔ حکومت عقل است یعنی دوره‌ای است که در آن، علم اسیر و برده نیست. امیرالمؤمنین علیه‌السلام تعبیری دربارهٔ آن عصر دارد، می‌فرماید: **وَ یُغْبَقونَ کَأْسَ الْحِکْمَةِ بَعْدَ الصَّبوحِ**[1] در آن عصر مردم صبحگاهان و شامگاهان جامی که می‌نوشند جام حکمت و معرفت است، جز جام حکمت و معرفت جام دیگری نمی‌نوشند.

در **کافی** هست که در عصر ظهور حضرت حجت، خدا دست خود را بر سر افراد بشر می‌گذارد و عقل مردم زیاد می‌شود.

من شاید نتوانستم این مطلب را آن جور که دلم می‌خواست تقریر بکنم ولی بدانید که به غلط می‌گوییم عصر عصر علم است، به غلط می‌گوییم عصر عصر عقل است، به غلط می‌گوییم عصر عصر فکر است؛ برای اینکه در این عصر، عقل آزادی ندارد، علم و فکر آزادی ندارد، هنوز دنیا دنیای شهوت است، هنوز دنیا دنیای جاه‌طلبی است.

در ماه گذشته که به خوزستان رفته بودم، در جشنی که به مناسبت نیمهٔ شعبان برقرار شده بود گفتم اگر بخواهید بفهمید عصر چه عصری است و بر وجود بشر چه چیزی حکومت می‌کند، وضع این بیتل‌ها را ببینید، چهارتا آدم بی‌ارزش چه سر و صدایی در دنیا راه انداخته‌اند! روزنامه‌های خودمان نوشتند وقتی که اینها به آمریکا رفتند، تمام جریانهای سیاسی را تحت‌الشعاع قرار دادند. این، حکایت می‌کند از روحیهٔ ملت آمریکا. ویلسن

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۴۸

نخست‌وزیر انگلستان هم وارد شد و روزنامه‌های مهم مثل نیویورک تایمز خبر ورود او را در چهار سطر نوشتند، اما صفحاتی را اختصاص به بیتل‌ها دادند. آن‌قدر اینها در دنیا شهرت کسب کرده‌اند که گفتند ما امروز از عیسای مسیح معروفتریم. آیا این موضوع از این حکایت می‌کند که عصر، عصر علم و عقل است؟ گفتم معلوم می‌شود هنوز عصر، عصر بیتل‌هاست نه عصر ویلسن، و گفتم تازه اگر عصر ویلسن هم بود چه بود؟

پس، از اینها ما نتیجه می‌گیریم که هنوز نباید جریانهایی را که در دنیا وجود دارد صددرصد تصدیق کنیم، نباید کلمهٔ «مقتضیات زمان» ما را فریب بدهد. هنوز خیلی فاصله دارد تا زمان به جایی برسد که تمام تغییراتش صحیح باشد. در همین‌جا به عرایض خودم خاتمه می‌دهم.

جامعهٔ در حال رشد

وَ مَثَلُهُمْ فِی الْاِنْجیلِ کَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْأَهُ فَاٰزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَویٰ عَلیٰ سوقِهِ یُعْجِبُ الزُّرّاعَ[1].

مَثَل رشد و تکامل امت اسلام

در این آیهٔ کریمه، خداوند مَثَلی را برای اهل ایمان یعنی برای مسلمانان که از دستورات پیغمبر اکرم پیروی می‌کنند ذکر می‌کند. این مثل با بحث ما ارتباط زیادی دارد. می‌فرماید مثل اینها در **انجیل** این طور ذکر شده است: مثل زراعتی هستند، یعنی دانه‌ای که در زمین کشت می‌شود. اول که این دانه سر می‌زند، به صورت برگ نازک است. اگر مثلاً دانهٔ گندمی را در زمین بکارند، اول بار که از زمین می‌روید به صورت برگ خیلی نازک و لطیف است. فَاٰزَرَهُ اما این برگ به همان حالت نازکی ثابت نمی‌ماند، تدریجاً بیشتر از زمین بیرون می‌آید و دارای ساقه‌ای می‌شود که نسبت به آن برگ صفت دیگری دارد؛ یعنی آن را تقویت می‌کند، آن برگ نازک را محکم می‌کند یعنی ساقه درمی‌آورد. **فَاسْتَغْلَظَ** بعد کم‌کم این ساقه غلظت و ضخامت پیدا می‌کند. **فَاسْتَویٰ عَلیٰ سوقِهِ** روی ساقهٔ خودش

---

۱. فتح / ۲۹

می‌ایستد. يُعْجِبُ الزُّرّاعَ در این وقت است که کشاورزان را به تعجب وا مـی‌دارد، یـعنی متخصصین فن کشاورزی وقتی نگاه می‌کنند تعجب می‌کنند. همین حالت است حـالت استقلال و رشد وتعالی که چشم دشمن را کور می‌کند و دشمن به خشم در می‌آید. کفار وقتی اینها را می‌بینند به خشم در می‌آیند.

این مثل، مثل چیست؟ خودش فرموده است: آنان که با این پیغمبر هستند، در مقابل دشمن، قوی و محکم ولی نسبت به خودشان مهربان و نرم می‌باشند: اَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ تَريٰهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً در مقابل دشمن نیرومند و باصلابت‌اند و نسبت به خودشان مهربان؛ اهل عبادت و پرستش می‌باشند، آنها را در رکوع و سجود می‌بینی.

این مطلب را توجه داشته باشید که عبادت و پرستش از اسلام جداشـدنی نـیست. بعضی از افراد که با تعلیمات اجتماعی اسلام آشنا شده‌اند، این آشنایی سبب شده است که عـبادات را تـحقیر کـنند. ولی خـیر، ایـنها از یکـدیگر تـفکیک‌پذیر نـیست، عـملاً هـم تفکیک‌پذیر نیست؛ یعنی این دستورات و عبادات خاصیت خودش را نمی‌دهد مگر اینکه تعلیمات اجتماعی به آن ضمیمه شده باشد، تعلیمات اجتماعی هم خـاصیت خـودش را نمی‌دهد مگر اینکه عبادتها به آن ضمیمه شده باشد.

يَبْتَغونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَ رِضْواناً از خدا زیاده می‌خواهند، به آنچه که دارند قانع نیستند. افزونتر می‌خواهند اما نه آن طور افزون‌خواهی که مادی‌مسلک‌ها و ماده‌پرست‌ها دارند که فقط دنبال پول و مادیات می‌باشند. اینها در عین افزون‌طلبی، رضای خدا را می‌خواهند. در راه حق و حقیقت، افزون‌طلب می‌باشند. سيماهُمْ فى وُجوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجود مسلمانی در چهرهٔ آنها پیداست، آثار عبادت در گونهٔ آنها نمایان است. یعنی چه؟ مقصود این نیست که چون زیاد سجده کرده‌اند فقط پیشانیشان پینه بسته است. عبادت خاصیتش این است که در قیافهٔ انسان اثر می‌گذارد. یک رابطهٔ عظیمی میان روح و جسم انسان هست. افکار و عقاید و اخلاق و ملکات انسان در قیافهٔ او اثر می‌گذارد. قیافهٔ یک انسان نمازخوان با یک انسان تارک‌الصلوة یکی نیست.

این چه مثلی است که خدا برای مسلمانان صدر اول زده است؟ مثل رشد است، مثل تکامل است، مثل این است که رو به تکامل و پیشرفت می‌روند. اول مثل این هستند که به صورت یک برگ نازک از زمین روییده می‌شوند. بعد به صـورت یک سـاقهٔ ضـخیم درمی‌آیند، دارای برگها می‌شوند، بوته‌ای می‌شوند نه مانند سایر بوته‌ها. سایر کشاورزان، سایر معلمان، سایر تربیت‌کنندگان بشریت وقتی اینها را می‌بینند به حیرت فرو می‌روند که

این رشد با این سرعت و به این خوبی چطور می‌شود؟ سقراطها وقتی بیایند حیرت می‌کنند.

سرعت رشد مسلمین

اتفاقاً یکی از چیزهایی که باعث حیرت جهانیان شده است همین سرعت رشد مسلمین و به استقلال رسیدن مسلمانهاست که قرآن تعبیر می‌کند: فَاسْتَوىٰ عَلىٰ سوقِهِ روی پای خودش بایستد.

یکی از اروپاییها گفته است: اگر ما سه چیز را در نظر بگیریم آنوقت اعتراف خواهیم کرد که در دنیا مانند محمّد صلی الله علیه و آله رهبری وجود نداشته است. یکی اهمیت و عظمت هدف. هدف بزرگ بود، زیر و رو کردن روحیه و اخلاق و عقاید و نظامات اجتماعی مردم بود. دوم قلّت وسایل و امکانات. از وسایل چه داشته است؟ همان خویشان نزدیک خودش با او طرف بودند. نه پولی داشت، نه زوری و نه همدستی. یک نفر یک نفر افراد را به خود مؤمن ساخت و دور خود جمع کرد تا به صورت بزرگترین قدرت جهان درآمد. عامل سوم سرعت وصول به هدف بود، یعنی در کمتر از نیم قرن بیش از نیمی از مردم دنیا تسلیم دین او شدند و ایمان آوردند. آنوقت می‌بینید چنین رهبری در دنیا وجود نداشته است.

این است مقصود قرآن از این مثل که می‌گوید: **یُعْجِبُ الزُّرّاعَ** متخصصین و دهقانها و کشاورزانِ انسانیت تا ابد در تعجب فرو می‌روند که اینها چطور به این سرعت پیدا شدند و رشد کردند و روی پا ایستادند و میوه دادند؟! این مثل در خود قرآن مجید برای امت اسلام ذکر شده است.

اینجا یک سؤال می‌کنم: آیا مسلمانان صدر اول اختصاصاً باید این‌جور باشند و این خاصیت مال آنها بود یا خاصیت مال اسلام است؛ یعنی هر وقت و هرجا مردمی واقعاً اسلام را بپذیرند و به دستورات اسلام عمل کنند، همین خاصیت رشد و تزاید و تکامل و استقلال و روی پای خود ایستادن و دیگران را به حیرت و تعجب واداشتن را دارند؟ البته این خاصیت مال اسلام است نه مال مردم. این خاصیت مال ایمان به اسلام است، مال پیروی از تعلیمات اسلام است. اسلام نیامده است برای اینکه جامعه را متوقف کند، ملت مسلمان را وادار به درجا زدن کند. اسلام دین رشد است، دینی است که نشان داد عملاً می‌تواند جامعهٔ خود را به جلو ببرد. شما ببینید در چهار قرن اول اسلامی، اسلام چه کرده است! ویل دورانت در **تاریخ تمدن** می‌گوید: تمدنی شگفت‌انگیزتر از تمدن اسلامی وجود

ندارد. پس اسلام عملاً خاصیت خودش را نشان داده است. اگر اسلام طرفدار ثبات و جمود و یکنواختی می‌بود، باید جامعه را در همان حد اول جامعهٔ عرب نگاه بدارد. پس چرا تمدنهای وسیع و عجیب را در خودش جمع کرد و از مجموع آنها تمدن عظیم‌تری را به وجود آورد؟ پس اسلام با پیشرفت زمان مخالف نیست.

اشتباه گوستاو لوبون

گوستاو لوبون انصافاً تحقیقات زیادی کرده است و کتابش هم کتاب بسیار باارزشی است، ولی در عین حال گاهی حرفهایی می‌زند که انسان تعجب می‌کند. سبک فرنگی همین است. گوستاو لوبون وارد می‌شود در بحث علل انحطاط مسلمین که چرا مسلمین انحطاط پیدا کردند؟ چرا تمدن اسلامی غروب کرد و باقی نماند؟ عللی ذکر می‌کند. یکی از عللی که ذکر می‌کند همین عدم انطباق با مقتضیات زمان است. می‌گوید: زمان عوض شد، تغییر کرد و مسلمانها خواستند باز اسلام را با همان خصوصیات، در قرنهای بعد نگاه دارند در صورتی که امکان نداشت و بجای اینکه تعلیم اسلامی را رها کنند و مقتضیات قرن را بگیرند، تعلیم اسلامی را گرفتند و منحط شدند.

در اینجا هرکسی مایل است بداند که این مستشرق بزرگ چه مثالی برای مدعای خود آورده است. چه اصلی در اسلام بود که بعد مقتضیات زمان عوض شد و مسلمانها بجای اینکه مقتضیات زمان را بگیرند، اسلام را گرفتند و منحط شدند؟ آقای گوستاو لوبون چه اصلی را از اسلام پیدا کرده است که با مقتضیات زمان انطباق نمی‌کرده است و مسلمین جمود و خشکی به خرج می‌دادند و نمی‌بایست به خرج می‌دادند و می‌بایست با زمان هماهنگی می‌کردند؟

می‌گوید: یکی از تعالیم اسلامی که در صدر اسلام خیلی نتیجه بخشید و راه را به سوی ملل دیگر باز کرد و مردم فوج فوج اسلام اختیار کردند و مخصوصاً ملل غیرعرب که در مظالم حکام و موبدان و روحانیون خودشان می‌سوختند وقتی با آن مواجه شدند استقبال کردند، اصل مساوات بود. دیدند در اسلام امتیاز نژادی و طبقاتی وجود ندارد، از این جهت اسلام خیلی برایشان خوشایند بود. این اصل یعنی اصل مساوات در ابتدا به نفع جامعهٔ اسلامی بود اما مسلمینِ بعد باز هم پافشاری و یکدندگی به خرج دادند و می‌خواستند اصل مساوات را در دوره‌های بعد اجرا کنند و حال آنکه اگر می‌خواستند سیادتشان محفوظ بماند باید این اصل را کنار می‌گذاشتند. عرب بعد از آنکه حکومت را در

دست گرفت و ملتهای دیگر مسلمان شدند باید سیاست را بـر دیـانت تـرجیح مـی‌داد. سیاست ایجاب می‌کرد که این حرفها را کنار بگذارد و ملتهای دیگر را استثمار کند، زیر یوغ بندگی خودش بکشد تا بتواند پایه‌های حکومت خودش را محکم کند. اینها آمدند به اصل مساوات چسبیدند و فرقی میان عرب و غیرعرب نگذاشتند، به دیگران میدان دادند، آنها را آوردند و قاضی درجه اول کردند، درِ تعلیمات را به رویشان باز کردند. کم‌کم سایر ملل آمدند و میدان را از عرب گرفتند.

اولین قومی که میدان را از عـرب گـرفت ایـرانـیها بـودند کـه در ابـتدای حکـومت بنی‌العباس روی کار آمدند، مانند برمکیان و ذوالریاستین. بعد اینها اقـوام و خـویشان و بستگان خود را روی کار آوردند و عرب را کنار زدند. این جریان در اوایل قرن دوم بود. چند سال گذشت که دورهٔ سیادت ایرانیان بود. مخصوصاً در دورهٔ مأمون (چون مادر مأمـون ایرانی بود) سیادت ایرانی به حد اعلا رسید که حتی نقل کرده‌اند روزی مأمون از راهـی می‌گذشت، یک نفر عرب جلو مأمون را گرفت، گفت: خلیفه! فرض کن من هم یک نفر ایرانی هستم، به دادم برس. تا دوره رسید به برادرش معتصم. مادر مـعتصم از تـرکهای ماوراءالنهر است. معتصم بعکس رفتار می‌کرد. نه به عرب روی خوش نشان می‌داد و نه به ایرانی، برای اینکه موقعیت خودش را حفظ کند. با عربها بد بود چون طرفدار بـنی‌امـیه بودند. بنی‌امیه سیاستشان سیاست عربی بود و اعراب را بر غیر اعراب ترجیح می‌دادند. اعراب طرفدار امویها بودند. بنی‌العباس عموماً با اعراب مخالف بودند چون می‌دانسـتند عربها طرفدار امویها می‌باشند، و زبان فارسی را که بنی‌العباس زنده کردند برای این بود که نمی‌خواستند ایرانیها در عربها هضم بشوند. ابراهیم بن الامام بخشنامه‌ای کرده است (و این بخشنامه را جرجی زیدان و دیگران نوشته‌اند) به تمام نقاط ایران و در آن گفته است هر عربی که پیدا کردید بکشید. معتصم دید اعراب طرفدار امویها هستند و ایرانیها طرفدار عباس پسر مأمون؛ رفت قوم و خویش مادرش را از ترکستان آورد و تدریجاً کارها را به دست آنان سپرد، یعنی هم ایرانیها و هم اعراب را کنار زد. لهذا عنصر دیگری روی کـار آمد.

همهٔ حرف آقای گوستاو لوبون این است که چرا خلفای عباسی با اینکه خـودشان عرب بودند از سیاست عربی بنی‌امیه پیروی نکردند؟ گوستاو لوبون همان چیزی را کـه فضیلت اسلام است عیب گرفته و دلیل بر عدم انطباق اسلام با مقتضیات زمان و دلیل بر جمود و تحجر مسلمین دانسته است. می‌گوید این اصل از نظر اخلاق خوب است ولی از

نظر سیاست گاهی خوب است و گاهی بد. در یک زمان از نظر سیاست خوب است که ملتهای دیگر را به اسلام نزدیک می‌کند اما در یک زمان دیگر جایش بود که مسلمانها (یعنی عربهای آن وقت) از نظر سیاسی هم که باشد اصل مساوات اسلام را زیر پا بگذارند.

سیاست اروپایی

گوستاو لوبون اشتباه می‌کند. اولاً اسلام یک روش سیاسی به مفهوم اروپایی نیست. ثانیاً اگر مسلمین اسلام را این طور بازیچهٔ سیاست کرده بودند، امروز نه از اسلام اثری بود و نه از مسلمین به صورت یک امت. اسلام هدفش این است که مساوات را به طور کامل در میان مردم برقرار کند. اگر اسلام تا وقتی که از مردم استفاده می‌کند اصلی را طرح کند بعد آن را عوض کند، این که اسلام نیست، این سیاست اروپایی است که اعلامیهٔ حقوق بشر می‌دهند تا آنجا که ملتهای دیگر را زیر بار بکشند، همینکه زیر بار کشیدند می‌گویند همهٔ این حرفها مفت است.

این است طرز فکر اینها که می‌گویند اسلام خشک و غیرقابل انعطاف است و با مقتضیات زمان یعنی با سیاست جور در نمی‌آید.

اسلام برای این آمده است که با این سیاستها در دنیا مبارزه کند. اسلام اینها را مقتضیات زمان نمی‌داند، اینها را انحراف زمان می‌داند و در مقابل اینها ایستادگی می‌کند.

این همان عیبی است که عده‌ای بر سیاست امیرالمؤمنین گرفتند، گفتند: علی همه چیزش خوب بود، مرد علم بود، مرد عمل بود، مرد تقوا بود، مرد عاطفهٔ انسانیت بود، مرد حکمت و خطابه بود ولی یک عیب بزرگ داشت و آن اینکه سیاستمدار نبود. چرا سیاستمدار نبود؟ چون انعطاف نداشت، صلابت به خرج می‌داد. علی مصالح سیاسی را در نظر نمی‌گرفت. یک نفر سیاستمدار در یک جا باید دروغ بگوید، یک جا باید وعده بدهد و عمل نکند، یک پیمانی را امضا کند، همینکه کارش گذشت زیر امضای خودش بزند. یک نفر سیاستمدار باید به یک نفر روی خوش نشان بدهد تا وقتی که او را تسلیم کند، همینکه تسلیم کرد او را از بین ببرد.

از نظر اینها منصور دوانیقی یک سیاستمدار بود برای اینکه ابومسلم را استخدام کرد، با او پیمان و قرارداد بست. ابومسلم به نفع منصور قیام کرد و چه جنایتها که در خراسان به نفع بنی‌العباس نکرد! این قهرمان ملی! خودمان را بشناسیم. دائم می‌گویند قهرمان ملی! اگر ایرانیهایی را که همین ابومسلم کشته است به حساب بیاورید، از سیصد چهارصد هزار

بیشتر است. می‌گویند مجموع آدمهایی که ابومسلم کشته است ششصدهزار نفر است. آخر آدم چقدر باید جانی باشد! منصور از نظر آنها یک سیاستمدار بود. همینکه ابومسلم تمام دشمنان منصور را از پیش راند، خود ابومسلم کم‌کم شاخ شد. ابومسلم یک سال با یک لشکر انبوه به مکه رفت. در مراجعت همینکه به ری رسید، منصور او را فرا خواند که بیا من با تو کاری دارم. ابومسلم نیامد. بار دوم و سوم نوشت. باز هم نرفت. بالاخره نـامهٔ تهدیدآمیزی برایش نوشت. ابومسلم مردد ماند که برود یا نرود. با خیلی‌ها مشورت کرد. همه به او گفتند نرو خطرناک است. ولی به قول معروف اجلش رسیده بود، رفت. منصور گفته بود باید تنها بیایی. تنها رفت، وارد شد بر منصور و تعظیم کرد. بعد از احوالپرسی کم‌کم منصور به او خشونت کرد که چرا فلان کار را نکردی؟ چرا فلان جا امر مرا اطاعت نکردی؟ ابومسلم دید کار خیلی سخت شد و فهمید منصور تصمیم به کشتنش دارد. گفت: امیر، برای کشتن دشمنانت مرا نگه‌دار. گفت: امروز از تو دشمن‌تری ندارم. منصور دستور داده بود دو سه نفر مسلّح پشت در مانده بودند و گفته بود هر وقت من فلان علامت را دادم فوراً بیایید و ابومسلم را بکشید. همینکه خوب ابومسلم را ملامت کرد آن علامت را داد. ریختند و ابومسلم را تکه‌تکه کردند، بعد هم او را در یک نمد پیچیدند.

از نظر این جور افراد آقای منصور سیاستمدار بزرگی است، دشمن را این گونه از بین می‌برد. اینها گله‌شان از علی علیه‌السلام این است که چرا علی مانند منصور دوانیقی رفتار نکرد؟ چرا به معاویه روی خوش نشان نداد، نامه به او ننوشت و او را اغفال نکرد؟ چرا معاویه را خام نکرد تا بعد او را به مرکز بخواهد و با یک نیرنگ و دسیسه از بین ببرد؟ چرا دروغ نمی‌گفت؟ چرا تبعیض قائل نمی‌شد؟ چرا رشوه نمی‌داد؟ چرا همان طور که معاویه نسبت به بیت‌المال عمل می‌کرد او عمل نمی‌کرد؟

می‌گویند: عیب اسلام همین است که خشک است، انعطاف‌پذیر نیست، با مقتضیات زمان تطبیق نمی‌کند، یک مرد سیاستمدار اگر بخواهد با اسلام عمل کند نمی‌تواند سیاستمداری کند.

اسلام آمده است برای همین که با این نوع سیاستمداریها مبارزه کند. اسلام آمده است برای خدمت به بشریت. اسلام پاسدار انسانیت است. اگر اسلام این مقدار انعطاف داشته باشد که دیگر اسلام نیست، شیطنت است. اسلام پاسدار درستی و حقیقت و عدالت است. اصلاً فلسفهٔ اسلام این است، باید در این‌جور جهات صلابت و استحکام داشته باشد.

علی آن‌جور رفتار کرد که قرنها بر دل مردم حکومت می‌کند. علی از فکر خودش در زمان خودش حمایت کرد و فکر خودش رابه صورت یک اصل در دنیا باقی گذاشت. به همین جهت روش علی به صورت ایمان در میان افراد وجود دارد. پس علی در سیاست خودش شکست نخورد. اگر سیاست علی و هدفش این بود که چهار صباحی که می‌خواهم در دنیا زندگی کنم در نعمت و جاه باشم (همان سیاستی که معاویه می‌گفت که ما در نعمت دنیا غلتیدیم) آنوقت علی شکست خورده بود، اما چون علی مرد ایمان و عقیده و هدف بود شکست نخورده است.

پس یکی از توقعات بیجایی که در باب انطباق با مقتضیات زمان دارند این است که رجال سیاست، نام حالت روباه‌صفتی خودشان را ـ که در هر زمان هر رنگی جامعه پیدا کند به همان رنگ می‌شوند ـ انعطاف، خاصیت انطباق با زمان، زرنگی و عقل گذاشته‌اند و به همین تکیه می‌کنند و انتظار دارند اسلام این توقع را برآورد و چون برنمی‌آورد می‌گویند عیب اسلام همین است که مانع است که انسان خودش را با زمان تطبیق دهد.

افتخار اسلام این است که جلو این انطباقها را گرفته است. حسین بن علی که امروز بر دل شما حکومت می‌کند جهتش این است که رنگ زمان به خود نگرفت؛ نگفت اگر پیغمبر حکومت کند رنگ پیغمبر، اگر معاویه حکومت کند رنگ معاویه، اگر یزید حکومت کند رنگ او را باید بگیریم و چون زمانه این‌جور شده است باید رنگ زمانه را بگیریم. وقتی که مروان حَکَم به او گفت: یا اباعبدالله! من یک جملهٔ خیرخواهانه‌ای برای تو دارم، فرمود: بگو. گفت: من مصلحت تو را در این می‌بینم که با یزید بیعت کنی. حضرت نفرمود که این مصلحت و منفعت من نیست، فرمود: در آن موقع اسلام چه خواهد شد؟ وَ عَلَی الْاِسْلامِ السَّلامُ اِذْ قَدْ بُلِیَتِ الْاُمَّةُ بِراعٍ مِثْلِ یَزیدَ[۱]. فرمود: آن وقت باید فاتحهٔ اسلام را یکجا خواند.

---

۱. لهوف، ص ۱۱

افراط و تفریط‌ها

وَ کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکونَ الرَّسولُ عَلَیْکُمْ شَهیداً[1].

یکی از خاصیتهای بزرگ دین مقدس اسلام اعتدال و میانه‌روی است. خود قرآن کریم امت اسلام را به نام «امت وسط» نامیده است و این تعبیر، تعبیر بسیار عجیب و فوق‌العاده‌ای است. امت و قوم و جمعیتی که واقعاً و حقیقتاً دست‌پروردهٔ قرآن کریم باشند، از افراط و تفریط، از کندروی و تندروی، از چپ‌روی و راست‌روی، از همهٔ اینها برکنارند. تربیت قرآن همیشه اعتدال و میانه‌روی را ایجاب می‌کند. در مسئله‌ای که در این شبها عنوان بحث قرار داده‌ایم یعنی انطباق با مقتضیات زمان، یک فکر افراطی وجود دارد و یک فکر تفریطی و یک فکر معتدل. بعضی از جریانات فکری در عالم اسلام از همین نظر وجود پیدا کرده است که برخی افراطی و برخی تفریطی بوده، یعنی یا تندروی بیجا و یا کندروی بیجا بوده است. من اسم آن تندروی‌ها را «جهالت» گذاشته‌ام و اسم این کندروی‌ها را «جمود» گذاشته و می‌گذارم. در این باره توضیح خواهم داد.

---

۱. بقره / ۱۴۳

روشنفکریهای افراطی خلیفهٔ دوم

یکی از کسانی که به قول امروزیها در مسائل اسلامی، روشنفکری به خرج می‌داد و کار این روشنفکری او به حد افراط رسیده بود خلیفهٔ دوم است. خلیفهٔ دوم به اصطلاح خیلی روشنفکرمآبانه کار می‌کرد اما تندروی‌هایی کرد. مثلاً یک جا پیغمبر دستور داده بود و او می‌گفت: این موضوع فقط برای پیغمبر و زمان خودش بود ولی زمان ما تغییر کرده است و ما این را عوض می‌کنیم. البته ممکن است یک نفر شیعه با احساسات ضد خلیفه‌ای که دارد، این را به حساب تعمد و ضربه‌زدن‌های عمدی بگذارد، بگوید فقط مقصودش مخالفت با پیغمبر بوده است. ولی اگر نخواهیم این‌جور بگوییم، طوری بگوییم که برای طرفداران خلیفه هم قابل قبول باشد، باید بگوییم که اینها خطاها و اشتباهاتی است که از او سرزده است.

مثلاً در اذان، فصول اذان را خود پیغمبر اکرم دستور و تعیین فرموده است. یکی از آن فصول **حَيَّ عَلیٰ خَيْرِ الْعَمَل** است. معنی این فصل این است: رو بیاور به بهترین اعمال که نماز است. زمان خلافت عمر می‌رسد، زمانی که دنیای اسلام عجیب نیازمند به جهاد است و مسلمین در مقابل خود دو جبههٔ بسیار بزرگ دارند: یکی ایران و دیگری روم که مقتدرترین کشورهای روی زمین هستند، با توجه به عدهٔ مسلمانها که بیش از چهل پنجاه هزارنفر نبودند و یکدفعه با تمام دنیا اعلان جنگ داده‌اند. مثل این است که یک کشوری مثل ایران یک تحولی در آن به وجود بیاید و با دو مملکت بزرگ دنیا یعنی آمریکا و شوروی اعلان جنگ بدهد که در واقع اعلان جنگ با دنیاست. روی همین حساب است که مورخین اروپایی اتفاق کلمه دارند که اگر نیروی عظیم ایمان در این مردم نبود، چنین چیزی محال بود. هرچه باشد این یک امری است شبیه به اعجاز ولی اعجاز ایمان. در آن عصر احتیاج مسلمانها به سرباز و سربازی خیلی زیاد بود و می‌بایست روحیهٔ سربازها قوی باشد و اعتقاد داشته باشند و جهاد را اصلی لازم و واجب بدانند.

فکری در دماغ خلیفه پیدا شد، گفت: **حَيَّ عَلیٰ خَيْرِ الْعَمَل** را از اذان بردارید، چون به روحیهٔ سربازی ضربه می‌زند. وقتی که فریاد برآورید که روی به نماز بیاورید چون نماز بهترین اعمال است، دیگر سرباز فکر می‌کند که نماز از جهاد بهتر است، همیشه در فکر نماز خواندن است و از جهاد اعراض می‌کند. لذا گفت این را بردارید و بجای آن بگویید: اَلصَّلوٰةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْم نماز از خوابیدن بهتر است، تا اعتقاد سربازها نسبت به عظمت و اهمیت جهاد در راه خدا سست نشود. حساب مقتضیات زمان را کرد.

آیا این حساب درست است؟ نه، اشتباه بود. چرا؟ به همین دلیلی که عرض کردم. یک کسی می‌بایستی از خلیفه می‌پرسید که این سربازهای تو با این عدهٔ قلیل و تجهیزات کم چطور است که با کشورهای درجه اول دنیا می‌جنگند و پیروز می‌شوند؟ آیا این مربوط به عنصر عرب است که عنصر عرب از عنصر غیرعرب امتیازی دارد؟ اگر عنصر عرب است، عرب که تازه به وجود نیامده است، چندین هزارسال پیش هم بود. چرا تا آن موقع همیشه توسری می‌خورد؟ پس یک عامل جدید به وجود آمده است و آن ایمان به خداست. این شجاعت، این قدرت، این نیرو را ایمان به این مردم داده است و ایمان را همین نماز تقویت و آبیاری می‌کند. او شجاعت خودش را از همان اَللّٰهُ اَکْبَر و اَلْحَمْدُ لِلّٰه و سُبْحانَ الله دارد.

اگر پیغمبر فرمود: اَلصَّلوٰةُ عَمودُ الدّین یا فرمود: مَثَل این دین و نماز در این دین مَثَل خیمه‌ای است که سرپاست (خیمه چادر دارد، طناب دارد، میخ دارد، عمود هم دارد، عمود این خیمه نماز است) برای این بود که به آثار نماز آگاه بود، می‌دانست نماز بزرگترین عامل مؤثر در روحیهٔ افراد است، اگر نماز نباشد هیچ یک از اینها وجود ندارد. تو اگر خیال می‌کنی سرباز به خیال اینکه نماز از جهاد بهتر است جهاد را رها می‌کند، این فکر غلط را از دماغ سرباز با بیان حقیقت امر بیرون کن و بگو نماز و جهاد لازم و ملزوم یکدیگرند، هیچکدام جای دیگری را نمی‌گیرد، نه با نماز جهاد ساقط می‌شود و نه با جهاد نماز ساقط می‌گردد، باید نماز خواند تا نیرو بیشتر شود و بهتر جهاد صورت گیرد: اِسْتَعینوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلوٰةِ. چرا برای اهمیت جهاد، نماز را تحقیر می‌کنی و پایین می‌آوری به حدی که می‌گویی فقط از خواب بهتر است؟ به سرباز بگو نماز بخوان، جهاد هم برو. اسلام که نگفته است از میان نماز و جهاد یکی را باید انتخاب بکنی.

مثل این است که شما می‌خواهید میوه بخرید، فکر می‌کنید گلابی بخرید یا خربزه. بعد می‌بینید صرفه در خریدن خربزه است، می‌گویید گلابی نمی‌خرم خربزه می‌خرم. حساب نماز و جهاد که این‌طور نیست. نماز و جهاد در اسلام از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست. اسلام که نمی‌گوید یا جهاد برو و نماز نخوان و یا نماز بخوان و جهاد نرو. اسلام می‌گوید نماز بخوان و به جهاد برو، جهاد کن که نماز بخوانی و نماز بخوان که جهاد کنی. حالا اگر یک سرباز اشتباه کند، بجای اینکه جهاد کند نماز بخواند، باید به او فهماند که اینها از هم جدا نیستند.

مثل بعضی از افراد پولدار که می‌گویند ما که پول داریم، بجای نماز خواندن پول

می‌دهیم! کِی چنین چیزی می‌شود؟! اسلام آن انفاقی را که منفک از نماز باشد اصلاً قبول ندارد. اگر عکسش را بگویید، یک آدم پول‌پرست و پول‌دوست اما آمادهٔ خدمت بگوید من بجای اینکه انفاق بکنم نماز می‌خوانم، از ما هفده رکعت نماز واجب خواسته‌اند و مجموعاً پنجاه و یک رکعت خواسته‌اند، من بجای اینها صد و دو رکعت نماز می‌خوانم، مثلاً نماز قضای دیگران را هم می‌خوانم که از من پولی نخواهند، آیا این قبول است؟ نه. پس باید به مردم فهماند که تعلیمات اسلامی تجزیه‌ناپذیر است، به منزلهٔ اعضای یک پیکره‌اند: نماز به جای خود، حج به جای خود، زکات به جای خود، خمس به جای خود، امر به معروف و نهی از منکر به جای خود. موقع هرکدام باید شناخته شود.

آن کسی که دربارهٔ نماز گفت: **حَیَّ عَلیٰ خَیْرِ الْعَمَل** او حساب‌کرده گفت. در این زمانی که تو هستی که سربازان تو با دنیا طرف شده‌اند، باز باید نماز را با صفت «خیرالعمل» ذکر کرد.

افراط‌کاری یا جهالت

ما اسم این نوع تصرفات و رعایت مقتضیات زمان را افراط‌کاری یا به عبارت دیگر جهالت می‌گذاریم، چون این ناشی از حساب نکردن است، ناشی از این است که حساب ناقص است.

حبیب بورقیبه ـ که نمی‌دانم این شخص چه موجودی است! ـ هرسال یک بار علیه روزه قیام می‌کند می‌گوید: مردم روزه نگیرند برای اینکه از نیروی کار کارگر کاسته می‌شود. البته به این موضوع جنبهٔ اسلامی هم می‌دهد به این عنوان که اسلام به کار اهمیت می‌دهد، کار در اسلام محترم است پس روزه نگیرید برای اینکه باید کار بکنید؛ وقتی که بشر باید کار بکند پس هر چیزی که از نیروی کار می‌کاهد خوب نیست. نقطهٔ مقابل این سخن این است: هرچیز که نیروی کار را تقویت می‌کند خوب است. مثلاً اگر فرض کنیم ویسکی و شراب نیروی کار را اضافه می‌کند، پس کارگرها نباید روزه بگیرند و باید روزی یک بطری ویسکی بیاشامند تا کار بکنند. ولید بن عبدالملک و یا ولید بن یزید بن عبدالملک یک روز صبح که هنوز مستی از کلّه‌اش نپریده بود، به مسجد رفت برای امامت جماعت. بجای دو رکعت نماز صبح چهار رکعت خواند. مؤمنین هم چاره‌ای نداشتند، تبعیت کردند. بعد که نمازش تمام شد رویش را برگرداند، گفت: من امروز خیلی نشئه‌ام، اگر می‌خواهید برایتان بیشتر نماز بخوانم.

اشتباه حبیب بورقیبه از کجاست؟ این آدم خیال کرده است که انسان یعنی ماشین، انسان جز این نیست که باید مانند یک ماشین دائماً کار تحویل بدهد، از ماشین هرچه بیشتر بتوان کار گرفت بهتر است، انسان یعنی یک حیوان بارکش و باربر، کاری غیر از بارکشی ندارد، پس هرچه بیشتر بشود از انسان بارکشی کرد بهتر است. چون روزه به قول او از نیروی کار می‌کاهد، پس روزه نباید گرفت.

اولاً این آدم حساب نکرده است آن اشخاصی که روزه گرفتند ولی روزهٔ واقعی، در همان حالی که روزه گرفتند نیروی کارشان ده برابر روزه‌خورها بود. از نیروی روحی بشر غافل است. هرکدام از ما در شرایطی که الآن داریم و برنامهٔ زندگی خودمان قرار داده‌ایم که مثلاً باید فلان مقدار نان بخوریم یا فلان مقدار غذاهای دیگر بخوریم، اگر یک شبانه‌روز این برنامه بهم بخورد دیگر قدرت راه رفتن نداریم و خیلی به زحمت راه می‌رویم. ولی آیا قانون قطعی و غیرقابل تخلف زندگی بشر همین است؟ نه. ما الآن با این برنامه که زندگی می‌کنیم، این مقدار اسیر غذا و این شکم هستیم. بشر اگر برنامهٔ زندگیش را عوض کند ممکن است طوری بشود که نصف این غذا را بخورد و دو برابر این نیرو را به دست بیاورد. ممکن است انسان در شبانه‌روز دوتا مغز بادام بخورد و به اندازهٔ انسانی که روزی یک کیلو غذا می‌خورد نیرو داشته باشد. بشر اگر برگردد و مسیرش را عوض کند، حالت دیگری پیدا می‌کند و برنامه بکلی عوض می‌شود.

چندی پیش ـ لابد در روزنامه خواندید ـ تمام خبرگزاری‌ها گزارش دادند که یک بودایی ریاضت‌کش دوازده سال تمام یکسره روی پای خودش ایستاد و نخوابید و ننشست. بعد از دوازده سال که ریاضتش تمام شد و به قول خودش روحش پاک شد، آمد نشست. جشن بزرگی برایش برپا کردند و اطبا که برای معاینهٔ او آمده بودند دیدند سالم سالم است. این نشان می‌دهد که قانون زندگی بشر با تغییر دادن شرایط، شکل دیگری پیدا می‌کند. البته من حالات استثنایی‌اش را عرض کردم. اینها را شاهد می‌آورم که در بشر چه نیروهایی ذخیره است و بشر چقدر تغییرپذیر است.

سخن علی علیه‌السلام

اگر به سراغ حضرت علی علیه‌السلام بروید می‌بینید در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف نوشته است می‌فرماید: **اَلا وَ اِنَّ اِمامَکُمْ قَدِ اکْتَفیٰ مِنْ دُنْیاهُ بِطِمْرَیْهِ وَ مِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَیْهِ** یعنی: و اما پیشوای شما از دنیای خودش به دو جامه و به دو قرص نان اکتفا کرد. بعد می‌گوید: من

می‌دانم مردم باور نمی‌کنند. **وَ کَأَنّی بِقائِلِکُمْ یَقولُ: اِذا کانَ هٰذا قوتُ ابْنِ اَبی طالِبٍ فَقَدْ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ عَنْ قِتالِ الْاَقْرانِ وَ مُنازَلَةِ الشُّجْعانِ** گویا دارم می‌شنوم از زبان دیگران که اگر علی غذایش این است، او باید از ضعف نتواند از جایش بلند بشود و نتواند در میدانهای جنگ با شجاعان درجه اول نبرد کند و آنها را به خاک هلاکت بیندازد.

علی به این اعتراض فرضی جواب عجیبی می‌دهد، می‌فرماید: اشتباه می‌کنند که قانون طبیعی این است. چیزی که دیگران دارند خلاف قانون طبیعی است: **اَلا وَ اِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّیَّةَ اَصْلَبُ عوداً وَ الرَّوائِعَ الْخَضِرَةَ اَرَقُّ جُلوداً وَ النَّباتاتِ الْبَدَوِیَّةَ اَقْوىٰ وُقوداً وَ اَبْطَأُ خُموداً**[1]. درختان صحرایی چوبشان محکمتر است و سبزه‌های خوش آب و رنگ نازکتر و ضعیفترند. گیاهان وحشی آتششان زودگیرنده‌تر و دیرخاموش‌شونده‌تر است. موجود زنده اعم از گیاه و حیوان و انسان هرچه بیشتر به او برسند نازک‌نارنجی‌تر و ضعیفتر و ناتوانتر می‌شود، هرچه کمتر به او برسند و بیشتر با مشکلات مواجه بشود نیرومندتر می‌گردد. مقایسه کنید میان درختهای کوهی و جنگلی و درختهایی که در خانه‌هاست، میان بوته‌های جنگلی و صحرایی و بوته‌هایی که دست نوازشگر باغبان دائماً مراقب آنهاست. انسان هم این‌جور است. انسان این‌طور نیست که حتماً باید روزی سه مرتبه غذا بخورد، اگر نخورد مریض می‌شود. بگذارید یک قدری با مشکلات روبرو بشود تا نیرومندتر شود.

این تاریخ است، تاریخ قطعی و مسلّم: جنگ صفّین، جنگ جمل، جنگ خوارج در زمانی صورت گرفت که علی علیه السلام مردی شصت‌ساله است. ما همان مقدار نیرویی که در جوانی داریم، از چهل‌سالگی به آن طرف تحلیل می‌رود. به پنجاه سالگی که می‌رسیم اینقدر ضعیف و ناتوان هستیم که پیری را احساس می‌کنیم. علی در شصت سالگی با سی سالگی خودش فرق نکرده است. اگر در جوانی با عمرو بن عبدود نبرد می‌کند، در سن شصت سالگی با کریز بن الصباح نبرد می‌کند. نگویید علی مرد استثنایی است. عموم مردم این‌جور بودند. مالک‌اشتر نخعی که آن شجاعتها را در جنگ صفین از خود نشان داده است پیرمرد است، یعنی مردی است که در حدود شصت‌سال دارد. در جنگ جمل همین مالک و عبدالله بن زبیر ـ که جوان و بسیار شجاع بود ـ با یکدیگر نبرد کردند. اینقدر یکدیگر را زدند و دفاع کردند که دیگر از شمشیر کاری ساخته نبود. آخر، کار به کشتی‌گیری

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵

رسید. در اینجا مالک عبدالله را به زمین می‌زند. همینکه عبدالله را به زمین زد عبدالله فریاد کشید: «اُقْتُلونی وَ مالِکاً» هم مرا بکشید هم مالک را. بالاخره اینها را از یکدیگر جدا کردند. بعد از مدتی که از قضیه گذشت و جنگ جمل خاتمه پیدا کرد، یک روز مالک با عایشه ـ که خالهٔ عبدالله بود ـ ملاقات می‌کند. عایشه از روی گله و شکایت می‌گوید: تو آن روز با خواهرزادهٔ من چنین و چنان کردی. مالک قسم خورد که سه شبانه‌روز بود غذا نخورده بودم[1]، اگر من چیزی خورده بودم خواهرزاده‌ات جان سالم از دست من بدر نمی‌برد. در جنگ خندق مسلمانها از گرسنگی سنگ به شکم خودشان می‌بستند و مردانه می‌جنگیدند. این خارج از قانون خلقت و طبیعت نیست.

اساساً یک فلسفهٔ روزه این است که انسان را از نازپروردگی خارج می‌کند. شما روزهای اولی که روزه می‌گیرید چون ابتدای آن است که می‌خواهید از قانون نازپروردگی خارج بشوید خیلی بی‌حال می‌شوید، ضعف شما را می‌گیرد. ولی روزهای آخر ماه می‌بینید با روزهایی که روزه نگرفته‌اید هیچ فرقی نکرده‌اید. بسیاری از این خیالاتی که ما می‌کنیم اشتباه است. بعضی از افراد عذرهای بسیاری از کسانی را که روزه می‌خورند قبول ندارند، می‌گویند روزه‌خورهایی که به بهانهٔ اینکه مریضند روزه نمی‌گیرند، چون روزه نمی‌گیرند ضعیف می‌شوند و چون ضعیف می‌شوند این ضعفشان را مانع روزه گرفتن می‌پندارند.

این حماقت است که کسی بگوید روزه از نیروی کار می‌کاهد.

ثانیاً مگر بشر فقط باید کار بکند؟ مگر بشر یک ماشین است که حداکثر استحصال را باید از این ماشین کرد؟ مگر حیوانِ بارکش است؟ مگر بشر دل ندارد؟ مگر بشر روح ندارد؟ مگر بشر احتیاج به تقوا ندارد؟ آیا بشر فقط احتیاج به یک چیز دارد و آن کار است؟ دیگر احتیاج به آدمیت ندارد؟ احتیاج به اینکه طبیعت سرکش را رام کند ندارد؟ احتیاج به اینکه شهوات خودش را بشکند ندارد؟ احتیاج به اینکه ارادهٔ عقلانی و انسانی خودش را تقویت کند ندارد؟ همه چیز را باید از دریچهٔ کار ببینیم و کار فقط؟! بروید از ادارات راهنمایی و شهربانی بپرسید که در ماه رمضان آمار جرم و جنایت چقدر کاهش پیدا می‌کند. ببینید در ماه رمضان چاقوکشی، آدمکشی، خرابکاری، قماربازی چقدر کمتر می‌شود و در مقابل، اعمال انسانی چقدر مضاعف می‌شود، انسانیت چقدر بالا می‌رود،

---

۱. یکی از چیزهایی که برای خودشان ننگ می‌دانستند این بود که در جنگ کشته بشوند و شکمشان پاره بشود و از آن قاذورات بیرون بیاید. لهذا تا حد امکان کم غذا می‌خوردند.

احسان چقدر بیشتر می‌شود، صلهٔ ارحام چقدر زیاد می‌شود! اینها را هم باید در نظر بگیریم، فقط نگوییم نیروی کار.

اینهاست که ما نامش را افراط یا جهالت می‌گذاریم. این‌جور دخل و تصرف‌هاست که باید جلو آن گرفته بشود. معلوم شد اینهایی که این حرفها را به حساب مقتضیات زمان و انطباق با زمان و احتیاجات روزگار می‌زنند و می‌گویند اگر در زمان پیغمبر مردم روزه می‌گرفتند اینقدر احتیاج به کار نبود و امروز جامعه احتیاج زیادی به کار دارد پس زمان فرق کرده است و حالا که زمان فرق کرده است مقتضیات زمان عوض شده پس باید روزه را برداریم، افراطی و جاهل می‌باشند.

تفریط‌کاری یا جمود

تفریط‌کارها برعکس، جمود و خشکی به خرج می‌دهند و روی مسائلی که اسلام هیچ راضی نیست ایستادگی می‌کنند. خطر جمود از خطر جهالت کمتر نیست. دین، اعتدال لازم دارد. در مسئلهٔ انطباق با مقتضیات زمان همان‌طور که نباید جهات عُمَری و بورقیبه‌ای را پیش کشید و در دین دخل و تصرف کرد به بهانهٔ اینکه زمان این‌جور و آن‌جور شده است، همچنین نباید به نام دین روی موضوعاتی که اساساً ریشه‌ای ندارند تکیه کرد. مثلاً پا را به یک کفش بکنیم و بگوییم بچه که می‌خواهد درس بخواند باید حتماً از «عمّ‌جزو» شروع به کار بکند تا باسواد بشود. مگر این را پیغمبر و امام گفته است که بچه هرموقع خواست درس را شروع بکند از عمّ‌جزو شروع بکند؟ اتفاقاً این کار بدی است برای اینکه احترام قرآن را از بین برده است. ما خودمان خوانده‌ایم و دیگران را هم دیده‌ایم. بچه‌هایی که پاکی نمی‌فهمند، تا یک عمّ‌جزو را می‌خوانند چندین بار آن را تکه‌تکه می‌کنند. از طرف دیگر نباید کنار گذاشتن عمّ‌جزو بهانه‌ای باشد برای اینکه بچه با قرآن آشنا نشود. اینجاست که ممکن است بچه تا کلاس دوازده برسد، تمام درسها را بلد باشد مگر قرآن را. آن جمود است و این جهالت. امت معتدل باشید، نه جاهل باشید نه جامد. امیرالمؤمنین فرمود: **اَلْـیَمینُ وَ الشِّمالُ مَضَلَّةٌ، وَ الطَّریقُ الْوُسْطیٰ هِیَ الْجادَّةُ**[۱] انحراف به چپ و انحراف به راست هر دو غلط است، مستقیم باشید تا به مقصد برسید. همیشه راه راست بخواهید: **اِهْدِنَا الصِّراطَ الْـمُسْتَقیمَ** خدایا به ما راه راست را نشان بده.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶

راه میانه

وَ کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکونَ الرَّسولُ عَلَیْکُمْ شَهیداً.

یکی از علامتهای مسلمانی، پیدا کردن راه معتدل و میانه است که میان راههای افراطی و تفریطی، میان تندروی‌ها و کندروی‌هاست. جمله‌ای در حدیث وارد شده است که: اِنَّ لَنا فی کُلِّ خَلَفٍ عُدولاً یَنْفونَ تَحْریفَ الْغالینَ وَ انْتِحالَ الْـمُبْطِلینَ[1]. ائمه فرموده‌اند در هر نسلی طبقهٔ معتدلی وجود دارد که از طرفی جلو افراط کاری غلوکنندگان را می‌گیرند، تحریفاتی را که از ناحیهٔ غلوکنندگان پیدا می‌شود نفی می‌کنند، و از طرف دیگر نسبتهایی را که مردم مبطل و مخالف ایجاد می‌کنند نفی می‌کنند؛ به عبارت دیگر هم جلو ضرر دوستان را می‌گیرند و هم جلو ضرر دشمنان را. ضرر تنها از ناحیهٔ دشمن نمی‌رسد. گاهی از ناحیهٔ دوست ضررهایی می‌رسد که خطرش از ضرری که از ناحیهٔ دشمن می‌رسد بیشتر و بالاتر است. ما این هر دو قسمت را برای اینکه راه وسط و معتدل را بتوانیم پیدا بکنیم، از نظر مسئلهٔ مورد نظر خودمان یعنی مسئلهٔ انطباق اسلام با مقتضیات زمان بحث می‌کنیم:

۱. کافی، ج ۱ / ص ۳۲

تندروی‌هایی که از ناحیهٔ دشمنان می‌شود و کندروی‌هایی که از ناحیهٔ دوستان می‌شود.

دیشب عرض کردم که در مسئلهٔ انطباق با مقتضیات زمان دو جریان مخالف ـ که هر دو غلط بوده است ـ در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است: یک جریان افراطی یعنی دخل و تصرف‌های بیجا در دستورهای دینی به واسطهٔ یک خیالات و یک ملاحظات کوچک، که ما اسم آنها را جهالت گذاشتیم. جریان دیگر توقف و جمود بیجایی است که برخلاف منظور و روح اسلام است. این جمودها از ناحیهٔ دوستان محتاط بوده است ولی احتیاطهایی که صددرصد بر ضرر اسلام تمام شده است، احتیاط بچه‌گانه و کودکانه بوده است. البته یک جریان معتدل هم همیشه وجود داشته است ولی ما برای اینکه جریان معتدل را پیدا بکنیم باید ابتدا این دو جریان افراطی و تفریطی را درست بشناسیم.

دیشب دو مثال عرض کردم راجع به دخل و تصرف‌های جاهلانه‌ای که در دستورات دینی می‌شود و اسم اینها را هم روشنفکری می‌گذارند. گاهی اسم اینها را اجتهاد می‌گذارند ولی اینها واقعاً جهالت است نه اجتهاد. آن جریانها یکی مربوط به کاری بود که خلیفهٔ دوم دربارهٔ **حَیَّ عَلیٰ خَیْرِ الْعَمَل** کرد و یکی هم جریان معاصری بود که یکی از رؤسای کشورهای عربی در باب روزه خیلی روی آن اصرار دارد. مثالهای دیگری نیز باید عرض بکنم. وظیفهٔ هر مسلمانی است که در برابر این جریانات ایستادگی کند.

مثال دیگر: حرمت گوشت خوک

یکی از سؤالاتی که من خودم با آن خیلی مواجه شده‌ام (و از جمله در سفری که اخیراً به مناسبت جشنی که در نیمهٔ شعبان در دانشکدهٔ کشاورزی اهواز ترتیب داده شده بود و دو جلسهٔ پرسش و پاسخ تشکیل داده بودند، مطرح شد و بنده هم مکرر این سؤال را شنیده‌ام) راجع به حرمت گوشت خوک است. این‌طور سؤال می‌کردند که گوشت خوک حرام است و البته خیلی دستور حکیمانه‌ای بوده است. در آن زمان مردم گوشت خوک را نمی‌شناختند و آن میکروبی که در آن وجود داشت ـ که آن را «تریشین» می‌گویند ـ عوارض بسیاری برای خورنده به وجود می‌آوَرْد. در آن زمان بشر نه آن میکروب را می‌شناخت و نه وسیله‌ای داشت که آن را از بین ببرد، ولی پیغمبر با نور وحی و نبوت این حقیقت را دریافته بود. خدا به پیغمبر دستور داد که به مردم بگو از خوردن گوشت خوک خودداری کنند. حرام بودن گوشت خوک به واسطهٔ همین میکروبی است که در بدن خوک وجود دارد. ولی امروز به واسطهٔ پیشرفتهای عظیم علمی کشف شده است که ضرر این

گوشت از چیست و راه از میان بردن آن هم کشف شده است و به وسایل مختلفی آن میکروب را از بین می‌برند. بنابراین، آن دلیلی که برای حرمت گوشت خوک وجود داشته است امروز دیگر وجود ندارد. پس امروز ما اگر گوشت خوک را بخوریم برخلاف دستور اسلام رفتار نکرده‌ایم. اگر خود پیغمبر هم امروز باشد و از او سؤال کنیم که با وسایلی که جدیداً پیدا شده است باز هم گوشت خوک را نخوریم؟ لابد خواهد گفت که نه دیگر، حالا می‌توانید بخورید. آن روز که ما گفتیم، وسایلی برای از بین بردن این میکروب نبود و حالا که هست دیگر مانعی ندارد.

بنده آنجا گفتم که بعضی از مقدمات این حرف درست است ولی بعضی دیگر از مقدماتش ناقص است. این مطلب که شما می‌گویید هر حکم که در اسلام هست دلیلی دارد، راست است. این را علمای اسلام به این ترتیب بیان می‌کنند که در هر دستوری از دستورات اسلام حکمت یا حکمتهایی نهفته است و به تعبیری که علمای فقه و اصول استعمال می‌کنند احکام تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی اگر اسلام چیزی را حرام کرده است چون مفسده‌ای وجود داشته است حرام کرده، خواه مفسدهٔ جسمی باشد خواه روحی، خواه به زندگی فردی بستگی داشته باشد خواه به زندگی اجتماعی، در هر حال یک ضرری در آن بوده است که حرام شده است. یعنی تحریم تعبدی به این معنی که بدون دلیل یک چیزی حرام شده باشد اصلاً وجود ندارد، و هیچ عالمی از علمای شیعه چنین حرفی نمی‌زند. البته از علمای اهل تسنن مانند اشعریها این حرف را می‌زنند. آنها یک فکر غلط داشتند که به عالَم اسلام بسیار صدمه زد. چون توحیدشان کامل نبود گفتند: خدا بالاتر است از اینکه وقتی دستوری می‌دهد دستورش تابع یک مصلحتی باشد، خدا بالاتر از این است که بخواهد کاری که شخص می‌کند به خاطر یک مصلحت و فرار از یک مفسده باشد، این انسانها هستند که وقتی دستور می‌دهند به خاطر یک مصلحتی است، خدا بالاتر از این حرفهاست، خدا اگر گفت کاری را بکن بدون دلیل است و اگر گفت نکن باز بدون دلیل است. ولی در همان زمانها این مطلب از ائمهٔ ما سؤال شده است که آیا این حرفها درست است؟ گفتند: نه، غلط است. خدا هیچ کاری در خلقت و یا در شریعت بدون مصلحت و حکمت نمی‌کند. عدل الهی ایجاب می‌کند که خدا، هم در خلقت و هم در شریعت عادل باشد و اگر عدل یکی از اصول دین است روی همین حساب است.

آنها اگرچه اسمشان باقی است ولی عملاً تقریباً منقرض شده‌اند. الآن تمام سنیهایی

که وجود دارند به اسم اشعری هستند، ولی در واقع این عقیده را از میان برده‌اند و عملاً طرفدار این حرف نیستند.

پس این مطلب که شما گفتید اگر در دین اسلام یک چیزی حرام شده است دلیلی داشته، حرف درستی است. این را من هم قبول دارم. مثلاً اینکه گوشت سگ حرام است یا سگ نجس است، بدون دلیل نیست. حتماً در سگ یک چیزی وجود دارد که برای انسان ضرر دارد. البته در صدر اسلام هنوز این حرفهایی که الآن می‌زنند وجود نداشت. ولی یک مطلب دیگر هست و آن اینکه فرض کنیم عالمی یا مجتهدی پیدا بشود که برایش یقین بشود که اسلام که گفته است گوشت خوک حرام است منحصراً به خاطر همین میکروبی است که امروز کشف شده است. او فتوا خواهد داد: پس حالا دیگر گوشت خوک حلال است. ولی ما قبول نخواهیم کرد. مجتهد باید پخته باشد. ممکن است برای چیزی که حرام شده است دهها خطر وجود داشته باشد و امروز علم یکی از آنها را کشف کرده و مابقی هنوز مانده باشد. شما می‌بینید مثلاً علم پنی‌سیلین را کشف و آثارش را بیان می‌کند و تمام مردم به آن روی می‌آورند. بعد از چند سال متوجه می‌شوند که ضررهایی هم دارد و لااقل برای همهٔ مریضها تجویز نمی‌کنند. علم گوشه‌ای را کشف می‌کند و گوشهٔ دیگر برایش پنهان می‌ماند. حالا برای یک نفر مجتهد کِی یقین پیدا می‌شود که علت اینکه اسلام گفته است گوشت خوک حرام است منحصر به همین میکروبی است که علم کشف کرده است؟! اگر بگوید، عجله به خرج داده است و باید از او سؤال کرد آیا شما یقین دارید که بیست سال دیگر چیز جدیدی کشف نشود؟

مثلاً ممکن است خصایص بعضی از حیوانات در گوشتشان وجود داشته باشد، به طوری که خورندهٔ آن گوشت آن خصایص را بگیرد. از جمله صفات خوک این است که خیلی کثیف است. در حدیث است که یکی از خصایص روحی این حیوان این است که [غیرت ندارد و خوردن گوشت او] غیرت را از بین می‌برد. البته می‌دانید هرکدام از حیوانات خصایص روحی مخصوص به خود دارند، مثلاً وفا در سگ زیاد است (سگ در مقابل احسانی که به او می‌شود آن احسان را نادیده نمی‌گیرد ولی گربه این‌طور نیست) و یا غیرت ناموس در خروس زیاد است و حیوانی که اصلاً این خاصیت در او نیست خوک است. وقتی از امام رضاعلیه‌السلام راجع به حرمت گوشت خوک سؤال می‌کنند می‌فرماید: **لِاَنَّهُ یُذْهِبُ الْغیرَةَ** برای اینکه غیرت را از بین می‌برد. بعد در آنجا گفتم این حالتی که شما الآن در اروپا می‌بینید، اثر گوشت خوک است که حاصلش را بروز داده است.

پس این نپختگی است که وقتی انسان یک فلسفه‌ای را دربارهٔ احکام پیدا کرد بگوید هرچه هست همین است. مثلاً در باب مشروب یک کسی بگوید ـ البته مشروب در تمام شرایع حرام بوده است ـ علت اینکه مشروب حرام است این است که برای کبد و قلب مضر است ولی تجربیات نشان داده است که اگر کسی به مقدار کم مصرف کند نه فقط مضر نیست بلکه نافع است، پس شراب کمش حلال و زیادش حرام است. این هم باز دستپاچگی دیگری است. نه، انسان باید در این‌جور مسائل سرعت به خرج ندهد.

بعضی از افراد در قدیم می‌گفتند علت حرمت شراب زایل کردن عقل است و ما یک طبیعتی داریم که در ما شراب ایجاد سُکر و مستی نمی‌کند، پس شراب بر ما حلال و بر دیگران حرام است. نه، این‌جور نیست. اولاً ممکن است هزاران دلیل برای حرمت شراب وجود داشته باشد که ما هنوز به آنها نرسیده‌ایم. ثانیاً یک شیء حرام ولو اینکه یک ذره‌اش آن خاصیت ضرری را نداشته باشد ولی باید آن را به طور دربست حرام کرد که مردم اصلاً به سوی آن نروند.

مثال دیگر: زبان عربی، زبان اعمال مذهبی در اسلام

مثال دیگری عرض می‌کنم: بعد از جنگ بین‌الملل اول به علل سیاسی استعماری، حس ملیت را طرح کردند. ویلسن یک طرح چهارده ماده‌ای ریخت که یکی از مواد آن این بود که احساس ناسیونالیستی را زنده کنند. این طور نبود که این مواد را برای کشورهای اسلامی طرح کرده باشند، برای دنیا طرح کرده بودند. این، نظیر آن دستوری است که ارسطو به اسکندر داد. اسکندر وقتی دنیا را فتح کرد و مانند سیل بنیانکن همه را زیر مهمیز می‌آورد، راجع به نگهداری فتوحاتش از ارسطو نظر خواست. گفت: تفرقه بینداز و حکومت کن؛ یعنی هرجا را که فتح می‌کنی مردم آنجا را تکه‌تکه کن، از میان خودشان افرادی را برانگیز و به آنها حکومت بده، آنها با هم رقیب می‌شوند و همیشه باهم معارضند، لذا تمام آنها تکیه‌شان به توست. با این روش، تو می‌توانی ممالکی را که فتح کرده‌ای زیر مهمیز خودت قرار بدهی. این فکر در جنگ بین‌الملل اول هم به وجود آمد و طراحش هم ویلسن بود که در میان هر ملتی احساسات ملیت و ناسیونالیستی آنها را تقویت کنند. مثلاً در مورد منطقهٔ عظیم کشورهای اسلامی که نیروی واحدی بر آنها حکومت می‌کرد و ملل مختلفی زیر پرچم آن بودند، گفت باید احساسات ملی هر ملتی را تحریک کرد. کشور ترکیهٔ فعلی، کشور عثمانی و یکی از کشورهای بزرگ جهان بود. تمام

کشورهای عربی فعلی تابع عثمانی بودند. از طرفی در کشورهای عربی اشراف آنها را برانگیختند که باید از نژاد و ملیت خودتان طرفداری کنید، و از طرف دیگر کمال آتاتورک را برانگیختند که ما ترک هستیم، زبانمان ترکی است. خطشان را هم عوض کردند. بعد گفتند چون ما روی نژاد تکیه می‌کنیم پس مذهب یک امر خصوصی است، یک امر فردی است و جزء مسائل اجتماعی نیست. در مجلس ترکیه اصلاً مذهب را قبول نکردند و اسلام را به عنوان مذهب رسمی نپذیرفتند. نتیجه این شد که چنین کشوری را در حال انزوا قرار داده‌اند. بعد گفتند که خدا زبان مخصوصی ندارد، چه لزومی دارد که نماز را به زبان عربی بخوانید؟ بیایید نماز را به زبان ترکی بخوانیم، فرقی نمی‌کند. اسلام خواسته است که مردم نماز بخوانند یعنی با خدا صحبت کنند، با هر زبان که شد می‌شود، **وَ اللهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ** خدا به همه چیز آگاه است، دیگر دلیلی ندارد که حتماً به زبان عربی باید نماز خواند.

این هم یک نوع شتابزدگی است، برای اینکه هر مذهبی اگر زبان مخصوصی نداشته باشد آن مذهب نمی‌تواند باقی بماند. اسلام به یک معنی زبان مخصوصی ندارد، به این معنی که اسلام واجب نکرده است که زبان مکالمه حتماً زبان عربی باشد. اسلام زبان مخصوصی را برای مکالمه با یکدیگر طرح و وضع نکرده است. اسلام خط مخصوصی را هم برای مردم فرض نکرده است که حتماً باید تمام مردم مثلاً با خط عربی بنویسند. نه، اسلام دین نژادی نیست. در اسلام این‌جور محدودیتها وجود ندارد. اما اسلام برای اعمال مذهبی زبان مخصوصی را انتخاب کرده که این زبان مخصوص، به همهٔ مردم وحدت بدهد. اساساً این، کار خوبی است یا کار بدی که ملتهای مختلفِ دارای زبانهای مختلف، لااقل در یک قسمت یک‌زبانه بشوند؟ این از نظر وحدت بشریت خوب است، گامی است به سوی وحدت بشریت. اگر به مردم تکلیف می‌کرد که حتماً با یک زبان صحبت کنند، خوب نبود و شاید عملی هم نبود. هر ملتی ادبیاتی برای خودش دارد که آن ادبیات جزء ذخایر آن ملت و ذخایر بشریت است. واقعاً باید زبان فارسی را حفظ کرد برای اینکه در زبان فارسی نفایس و آثار گرانبهایی وجود دارد که برای بشریت مفید است، نه از نظر اینکه ما ایرانی هستیم و احساس ملیت ایرانی داریم بلکه از نظر بشردوستی و علاقه‌مند بودن به نفایس بشر. **گلستان** سعدی یکی از ذخایر بشریت است. **مثنوی** جزء ذخایر بشریت است. همین‌طور در زبان عربی، **قرآن**، **نهج‌البلاغه**، **صحیفهٔ سجادیه** که جای خود دارند، بسیاری از کتب عربی جزء ذخایر بشریت است. مثلاً **دیوان ابن فارض** جزء

ذخایر بشریت است.

پس این نخواهد شد که تمام مردم دنیا بیایند یک زبان را برای خود انتخاب کنند. ولی این مقدار که ملل مختلف را لااقل در زبان مذهبی یکی بکنیم، امکان‌پذیر است و این از آن جهت نیست که زبان خدا ـ العیاذ بالله ـ زبان عربی است. اصلاً خدا زبان نمی‌خواهد، حرف هم که نزنیم از نیت ما آگاه است. ولی این یک فلسفه دارد که عرض کردم و این فلسفه را باید حفظ کرد. این کوتاه‌فکری است [که هر قومی از اقوام مسلمان اعمال مذهبی را به زبان خودش انجام دهد.] ابونواس در آن شعر می‌گوید:

قُـــلْ لِـــلَّذی یَـدَّعی فَـلْسَفَةً حَفِظْتَ شَیْئاً وَ غابَتْ عَنْکَ اَشْیاءُ

بگو به این مدعی علم و فلسفه که تو یک چیز یادگرفته‌ای ولی خیلی چیزها را فراموش کرده‌ای.

این مطلب را هم باید عرض بکنم: آیا می‌دانید هیچ زبانی قادر نیست که زبان دیگر را صددرصد تحویل بگیرد؟ هر زبانی آنچه که دارد مخصوص خودش است؛ یعنی شما اگر تمام ادبای زبان فارسی را جمع کنید تا سورهٔ حمد را به فارسی ترجمه کنند که همان منظور سورهٔ حمد را بفهماند، امکان‌پذیر نیست. زبان فارسی را هم اگر بخواهند به زبان دیگری برگردانند که همان لطافت و همان منظور را داشته باشد، نمی‌توانند. اشعار خیام را هرکاری بکنند نمی‌توانند به زبان دیگری برگردانند. بنده خودم چیزی نوشته بودم، یکی از فضلا آن را به زبان عربی ترجمه کرده بود. وقتی من ترجمه را خواندم هیچ فکر نمی‌کردم که این همان چیزی است که من نوشته‌ام. می‌گویند آمار نشان داده است که اگر شما حرفی برای کسی نقل کنید و آن شخص همان حرف را به سومی، و سومی به چهارمی و همین‌طور تا سی چهل نفر برای هم نقل کنند و آن شخص آخر برای شما که این حرف را زده‌اید نقل کند، می‌بینید اصلاً آنقدر در آن حرف تصرفات شده است که هیچ شباهتی با آن ندارد، حالا چه رسد به دین.

یکی از امتیازات اسلام این است که متن آنچه گفته است محفوظ است. متن قرآن مجید محفوظ است، متن دعاها محفوظ است و ما متنها را باید حفظ کنیم. این منتهای نادانی و جهالت و حماقت است که با یک چنین حساب بچه‌گانه که خدا زبان مخصوص ندارد، بگوییم پس نماز را به زبان دیگر برگردانیم.

این هم نمونهٔ دیگری از جهالتها و تصرفات جاهلانه‌ای که احیاناً در دین می‌شود و باید افراد معتدل و عادل جلو این تصرفات را بگیرند.

عقل و راه اعتدال

وَ کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکونَ الرَّسولُ عَلَیْکُمْ شَهیداً.

بحث ما در اطراف این بود که باید از دو چیز پرهیز کنیم تا بتوانیم آن مقداری که قرآن کریم دستور داده است عمل کنیم: یکی افراط‌کاری‌ها و دخل و تصرف‌های جاهلانه ـ که در دو سه شب گذشته مثالهایی دربارهٔ آن عرض کردیم و امشب هم یک مثال عرض می‌کنم ـ و دیگر جمود. جمود یعنی خشکیهای بی‌معنی و بیجا.

مثال دیگر برای جهالت: قیاس ابوحنیفه

مثالی که برای تصرفات جاهلانه عرض می‌کنم مربوط به اعصار اولیهٔ اسلام است و آن چیزی است که به نام قیاس ابوحنیفه معروف است. اهل تسنن در مسائل فقهی یعنی همهٔ مسائلی که امروز ما در آن مسائل از علما تقلید می‌کنیم، به یک عده علمای زمان خودشان مراجعه می‌کردند که البته عدهٔ آنها زیاد است. مثلاً سفیان ثوری یکی از آنهاست، حسن بصری یکی از آنهاست، که بسیاری از اینها و بلکه اکثرشان غیرعرب بودند لکن به خاطر اینکه مراتب علمی را طی کرده بودند و از دیگران حوزهٔ درس بارونق‌تری داشتند و

از طرفی اسلام این فکر را در مغز مردم رسوخ داده بود که ملیتها و نژادها بـر یکـدیگر رجحان ندارند بلکه برتری به تقوا و عمل و کوشش است، مردم به آنها مراجعه می‌کردند. خیلی از افراد بودند که ممکن بود در سابق غلام بودند و بعد آزاد شدند ولی چون عـالم بودند، حوزهٔ درسی تشکیل می‌دادند و سایرین برای استفاده به آنان مراجعه می‌کردند. در تاریخ خواندم که یک وقتی مردم مصر از عمر بن عبدالعزیز سه نفر فقیه و ملّا خواستند. او سه نفر را فرستاد که دونفرشان از غلامهای آزادشده بودند و یک نفرشان عرب بود. یکی از اهالی به خلیفه اعتراض کرد که تو چرا هر سه نفر آنها را عرب اختیار نکردی و لااقل می‌خواستی دو نفر عرب انتخاب کنی. گفت: تقصیر من نیست، می‌خواستند عربها هم به اندازهٔ موالی سواد پیدا کنند تا من از آنها بفرستم.

کم‌کم عدهٔ اینها زیاد شد. همین طبری صاحب تاریخ و تفسیر، یکی از فقهای بزرگ زمان خودش بوده است که زیاد هم مقلد داشته است. مقلدین هریک از این علما اهمیت نمی‌دادند که تقلید از میّت بکنند یا از زنده، و بسیارشان هم تقلید از میّت می‌کردند به این معنی که وقتی از او سؤال می‌کردند تو از چه کسی تقلید می‌کنی، می‌گفت مثلاً از سفیان ثوری یا از طبری یا از ابوحنیفه، در صورتی که فاصله میان زمان او و زمان آن امام و پیشوا و مجتهد سیصد چهارصد سال بود.

در قرن هفتم هـجری در مـصر در زمـان یکـی از پـادشاهان ایـن کشـور بـه نـام الملک‌الظاهر که اسمش بَیبَرس بود، این فکر به وجود آمد که این‌همه رشـته‌های زیـاد فقهی اسباب سرگیجه است و پیروی کردن از علما منحصر بشود به چهار نـفر عـلمای وقت. نشستند و تصمیم گرفتند که پیروی از هر عالمی ممنوع بشود مگر از چهار نفر. آن چهار نفر هم عبارتند از: ابوحنیفه، شافعی، احمد بن حنبل و مالک بن انس، که از این چهار نفر دونفرشان عربند و دو نفرشان ایرانی. ابوحنیفه ایرانی است که در عراق یعنی در کوفه بوده است. غرض این جهت است که از آن زمان به بعد ائمهٔ اهل تسنن منحصر شدند به چهار نفر و اگر احیاناً مجتهدی پیدا می‌شد می‌بایست در حدود فتوای این چهار نفر اظهار نظر کند نه برخلاف فتوای آنها، یعنی فتوای آنها را باید سند قرار بدهد. بدین ترتیب باب اجتهاد در میان اهل تسنن بسته شد.

این چهار نفر چهار مسلک مختلف دارند؛ یعنی طرز تفکرشان در استنباط احکـام، مختلف است. ابوحنیفه به اصطلاح طرز تفکرش عقلانی است ولی در حد افراط، یعنی در فقه خودش بیشتر روی استدلال فتوا می‌دهد به طوری که اخبار و احادیثی کـه بـه آن

استناد می‌کند خیلی کم است. او به حدیث از این نظر خوشبین نبود که معتقد بود احادیث صحیح کم است. به احادیثی که نقل می‌کردند، بدبین بود. اگر حدیث معتبری پیدا می‌کرد البته به آن عمل می‌کرد. قهراً چون به حدیث خوشبین نبود، در مدارک احکام گیر می‌کرد و ناچار به استدلالهای ذهنی می‌پرداخت، یعنی با قیاسهایی احکام را استنباط می‌کرد. این است که مسلک ابوحنیفه قیاس بود و مرکز او در عراق و کوفه بود.

معاصر او مالک بن انس است که مرکزش مدینه بود. مالک برخلاف ابوحنیفه به قیاس خوشبین نبود. در تمام عمرش دو بار به قیاس فتوا داده بود و وقتی که خواست از دنیا برود، دیدند مضطرب است. وقتی علت را سؤال کردند، گفت: برای اینکه دو بار به قیاس فتوا داده‌ام. او برعکس بیشتر به حدیث اعتماد می‌کرد و اگر جایی حدیث نبود، به سیرهٔ صحابهٔ پیغمبر و اگر صحابه نبودند، به سیرهٔ تابعین یعنی شاگردان صحابهٔ پیغمبر اعتماد می‌کرد. کتابی هم در حدیث نوشته است به نام **اَلْمُوَطَّأ** در قرن دوم هجری. این هر دو نفر معاصر امام صادق هستند. مالک رسماً در مدینه بود. حضرت صادق هم در مدینه بود و مالک زیاد خدمت حضرت می‌رسید و بسیار برای حضرت احترام قائل بود و این را اهل تسنن نقل کرده‌اند که مالک گفت: من فاضلتر از جعفر بن محمّد، متقی‌تر از جعفر بن محمّد، شریفتر از جعفر بن محمّد کسی را ندیده‌ام. همچنین این را، هم اهل تسنن و هم اهل تشیع نقل کرده‌اند که مالک می‌گوید: من گاهی به خدمت جعفر بن محمّد می‌رفتم و او مسندی داشت. اصرار می‌کرد و مرا روی آن مسند می‌نشاند و به من محبت می‌نمود. من از این عمل بسیار خوشحال می‌شدم.

حدیث معروفی است که زیاد شنیده‌اید، مالک می‌گوید: من یک بار در خدمت امام به سوی مکه می‌رفتم. رسیدیم به مسجد شجره و از آنجا محرم شدیم. وقتی که امام خواست لبیک بگوید و محرم بشود من به چهرهٔ او نگاه کردم دیدم رنگ از صورت مبارکش پریده، می‌خواهد بگوید ولی مثل اینکه صدا در گلویش می‌شکند. آنقدر خوف بر او مستولی شده که نزدیک است از مرکب به زمین بیفتد. من رفتم جلو. فهمیدم از خوف خداست، عرض کردم: آقا! بالاخره تکلیف است، باید بگویی. گفت: چه می‌گویی؟! معنای لبیک این است که خدایا من همان بنده‌ای هستم که دعوت تو را اجابت کرده‌ام. اگر در جوابم گفته شود «لا لبیک» من چه بکنم؟

و اما ابوحنیفه در عراق بود. او هم شاگرد حضرت صادق بوده است.

یکی دیگر از ائمه، شافعی است. شافعی حد وسط است. او یک دوره متأخرتر است.

شافعی شاگردِ شاگرد ابوحنیفه و ظاهراً شاگرد ابویوسف است. مدتی در عراق شاگردی او را کرد، فقه ابوحنیفه را آموخت. بعد مدتی نزد مالک درس خواند. شافعی حد وسط بین ایندوست؛ یعنی نه به اندازهٔ ابوحنیفه قیاس می‌کند و نه مثل مالک با قیاس مخالف است، یک حالت بینابینی دارد. بعد شافعی به مصر رفت. مردم مصر به فتوای او عمل می‌کردند و از همان زمان مردم مصر شافعی‌مذهب شدند.

یکی دیگر از ائمه، احمد بن حنبل است. او یک دوره عقب‌تر است. زمانش تقریباً با زمان حضرت هادی معاصر است. او کتابی نوشته است به نام **مُسند** که چاپ شده است. وهابیها از او پیروی می‌کنند. احمد بن حنبل بیشتر از مالک با قیاس و استدلال ذهنی مخالف است. فقه او به اصطلاح خیلی جامد است و بسیار مرد متعصبی بوده است و بسیار بااستقامت. مدتی او را در زندان انداختند با افراد زیادی که داشت و آنها را شلاق می‌زدند به خاطر عقیده‌ای که داشتند، یعنی مخلوق نبودن قرآن. آنها از عقیدهٔ خود برنگشتند. بعد که حکومت عوض شد، احمد بن حنبل خیلی با عظمت بیرون آمد و فوق‌العاده در میان مردم محبوبیت پیدا کرد، به طوری که نوشته‌اند در تشییع جنازهٔ او هشتصدهزار نفر شرکت داشتند. اتفاقاً ابوحنیفه هم در زندان خلفا مرد.

این را بدانید، ما از این جهت که شیعه هستیم نباید این را اغماض بکنیم، خیال نکنیم اینها ملعبهٔ دست خلفا بودند و هرچه خلفا می‌گفتند عمل می‌کردند. این‌جورها نیست. در راه خودشان تصلّب داشتند. از همین ابوحنیفه در زندان می‌خواستند که فتوا بدهد خلافت بنی‌العباس خلافت شرعی است و او نمی‌داد، می‌گفت: مردم قبل از اینها با بنی‌الحسن بیعت کرده‌اند و چون بیعت آنها بیعت صحیح بوده است لذا بیعت با بنی‌العباس غلط است. شلاقها در زندان خورد و حاضر نشد فتوا بدهد. مالک بن انس هم همین‌طور. او هم به زندان رفت و شلاقها خورد و دست از فتوای خودش [علیه] خلفا برنداشت. اینها جزء مفاخر اسلام است و بدانید اسلام افرادی را که تربیت کرد این‌جور تربیت نکرد که ملعبهٔ دست خلفای وقت باشند.

فقه احمد بن حنبل بسیار جامد است. او اساساً برای عقل حقی قائل نیست. در مقابل، مکتب ابوحنیفه مکتبی است که برای عقل به حد افراط حجّیت قائل است، یعنی به حدی که خود عقل هم واقعاً آن حد را برای خودش قائل نیست و عمده این است که به حدیث خیلی کم اعتماد دارد. قیاسهای ابوحنیفه به اصطلاح یک نوع آزادی اظهارنظر در مسائل دینی می‌داد، از قبیل همین دخل و تصرف‌های بیجا که دیشب عرض کردم.

قصه‌ای برای او نقل می‌کنند. احمد امین مصری در کتاب **ضُحَی الاسلام** نقل کرده است که: روزی ابوحنیفه به دکان سلمانی رفته بود که محاسنش را اصلاح کند. موقعی بود که محاسنش جوگندمی شده بود، یعنی موی سیاه و سفید داشت. خوب، همهٔ افراد خصوصاً اگر زن جوانی هم داشته باشند، دلشان نمی‌خواهد که موی سفید در صورتشان باشد. به سلمانی گفت: موهای سفیدم را بچین، به این فکر که اگر موی سفید را از ریشه بچینند اساساً دیگر در نمی‌آید. سلمانی گفت: اگر بکَنی بیشتر در می‌آید. گفت: پس موهای سیاه را بکَن. این همان قیاس است.

مکتب ابوحنیفه یک مکتب قیاسی بود و این قیاس اجازه می‌داد که یک نوع دخل و تصرف‌های بیجا در دین بشود که اگر این دخل و تصرف‌ها ادامه پیدا می‌کرد ضربهٔ بزرگی برای دین بود.

آنهایی که مخالفت با قیاس کردند تنها ائمهٔ ما نبودند. مالک هم مخالف بود، شافعی هم با افراط ابوحنیفه مخالف بود، احمد بن حنبل که اصلاً با عقل مخالف بود و می‌گفت عقل حق اظهار نظر در مسائل دینی را ندارد. حالا اگر کسی این مکاتب بزرگ فقهی اهل تسنن را بشناسد که راه و روش ابوحنیفه چه بوده، راه و روش سایرین چه بوده، و آنوقت رجوع کند به آنچه ائمه گفته‌اند که آیا ائمهٔ ما راه ابوحنیفه را تثبیت می‌کردند یا راه سایرین را یا هیچ‌کدام را، و اگر هیچ‌کدام پس چه راهی را تأیید می‌کردند، می‌بینند آنها راه دیگری باز کرده‌اندکه راستی از مفاخر عالم اسلام است.

مخالفت ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام با قیاس

یکی از ادلّهٔ اینکه امامت باید باشد همین‌جاست. ائمهٔ ما شدیداً با قیاس کردن مبارزه کرده‌اند، گفته‌اند: **اَلشَّریعَةُ اِذا قیسَتْ مُحِقَتْ** شریعت اگر قیاس بشود محو می‌شود. مثل احمد بن حنبل نگفتند اساساً عقل حق اظهار نظر ندارد، بلکه گفتند عقل حق اظهار نظر دارد ولی قیاس روش عقلی نیست، و نه مثل شافعی راه بینابین را در پیش گرفتند و نه مثل مالک اصلاً درِ قیاس را بکلی بستند. ولی در عین حال برای عقل اصالت قائل شده‌اند. شما رجوع کنید به فقه اهل تسنن. علمای حنفی می‌گویند کتاب، سنت، اجماع و قیاس حجت است. علمای حنبلی می‌گویند کتاب، سنت و اجماع حجت است. ولی وقتی وارد فقه شیعه می‌شوید می‌بینید آن حرفها وجود ندارد؛ می‌گویند کتاب، سنت، اجماع و عقل. این عقل که در اینجا آمده است همان راه وسط میان جهل و جمود است که ما اگر

این عقل را در استنباط احکام دخالت می‌دهیم بدانیم حجت خداست. امام فرمود: خدا دو حجت، دو پیغمبر دارد: پیغمبر ظاهر و پیغمبر باطن. عقل، پیغمبر باطن است. در عین حال گفته‌اند قیاس یک ذره حجت نیست. اینکه عقل حجت است و قیاس حجت نیست، همان راهی بود که برای ما باز کردند میان جمودی که در رأسش احمد بن حنبل قرار گرفته است و جهلی که معنایش قیاس ابوحنیفه است. این همان اجتهاد به معنای واقعی خودش می‌باشد.

احکام و قوانین عقل

متأسفانه بعدها در میان شیعه جریانهایی پیدا شد که عمدهٔ آن، اخباریگری است که بعداً عرض خواهم کرد. ولی راهی که در شیعه هست راه عقل است. عقل حجت است و حجتِ خداست. اما عقل قانون دارد. به نام عقل نمی‌شود هر اظهارنظری را حجت دانست. از جمله احکام و قوانین عقل این است که عقل می‌گوید دنبال یقین برو. قرآن هم همین را گفته است: **لاتَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ**[1] تا یقین پیدا نکرده‌ای دنبال چیزی نرو. قرآن می‌گوید: **اِنْ تُطِعْ اَکْثَرَ مَنْ فِی الْاَرْضِ یُضِلّوکَ عَنْ سَبیلِ اللهِ** اگر دنبال اکثر این مردم بروی گمراهت می‌کنند، برای اینکه از قانون عقل پیروی نمی‌کنند، **اِنْ یَتَّبِعونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنْ هُمْ اِلّا یَخْرُصونَ**[2] پیروی نمی‌کنند مگر گمانها را. خدا برای انسان عقل را این‌طور قرار داده است که تا در موضوعی یقین پیدا نکرده است، عقل می‌گوید دنبال آن نرو. قرآن برای راهبری عقل اعجاز کرده است.

ما می‌بینیم بعد از ده قرن دکارت قوانینی برای راهبری عقل آورده است. وقتی آن قوانین را که این‌همه در دنیا سروصدا راه انداخته است بررسی می‌کنیم، می‌بینیم چیزی زیادتر از آنچه قرآن آورده نگفته است. از جمله حرفهای دکارت این است که من اگر بخواهم از عقل خودم استفاده کنم، اولین قانونش این است که تا موضوعی برای من روشن نباشد از آن پیروی نمی‌کنم. و نیز می‌گوید: من بنا گذاشته‌ام بر اینکه در شتابزدگی قضاوت نکنم. می‌گوید: عقل اول باید ببیند مدارک موجود برای قضاوت کافی هست یا نه. مثلاً اینکه داروین گفت آدم از نسل میمون است، البته قرائنی هم دارد اما مردم شتابزده

---

۱. اسراء / ۳۶
۲. انعام / ۱۱۶

یک غوغایی راه انداختند که جدّ آدم کشف شد. او گفته بود که حلقهٔ مفقوده‌ای در دنیا هست. حتی بعضی از مادیین گفتند که آن حلقهٔ مفقوده هم پیدا شده و دیگر تمام حلقات به یکدیگر متصلند. این، شتابزدگی است. راه وسط این است که انسان عقل را پیشوا قرار بدهد؛ یعنی در کار عقل شتابزدگی نکند، در کار عقل تا قضیه روشن نشده است اظهارنظر نکند، در کار عقل تمایلات نفسانی خودش را حساب نکند. طبیعت، دزد است؛ یعنی گاهی عقل انسان می‌خواهد قضاوت کند، طبیعتش میل دارد به یک طرف قضاوت کند. طبیعت، عقل را اغفال می‌کند. دکارت می‌گوید: باید حساب نفس را در قضاوتها داشت، حساب تمایلات نفس را باید کرد. (موضوع علامهٔ حلی و نجس شدن چاه).

یکی دیگر از چیزهایی که عقل انسان را دچار اشتباه و گمراهی می‌کند، روش و راه نیاکان است. این موضوع را فراموش نکنید که خیلی مهم است. فرانسیس بیکن گفته است یکی از چیزهایی که عقل انسان را فریب می‌دهد راهی است که گذشتگان رفته‌اند. او تعبیر به «بت» می‌کند، می‌گوید: اینها برای بشر بت است و عقل انسان را فریب می‌دهد که انسان اگر دید پدر و مادرش کاری را می‌کردند او هم همان راه را می‌رود. راه گذشتگان به انسان اجازه نمی‌دهد که آزاد فکر کند، جلو آزادی فکر را می‌گیرد. قرآن روی این موضوع، عجیب تکیه کرده است. اولین کتابی که این حرفها را زده است قرآن است. من یک وقت تمام قرآن را جستجو کردم دیدم هر پیغمبری که آمده است وقتی با ملتش مواجه شده است، ملتش به او گفته‌اند که تو می‌خواهی ما را برخلاف سیرهٔ پدرانمان دعوت بکنی، پدران ما این‌طور بودند و ما هم این‌طور خواهیم بود. پیغمبران می‌گفتند شما نباید به راه آنها بروید: اَوَلَوْ کانَ اٰباؤُهُمْ لا یَعْقِلونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدونَ[1] شما ببینید عقل چه حکم می‌کند.

یکی دیگر از چیزهایی که سبب لغزش عقل می‌شود اکابر معاصرین یعنی بزرگان عصر است که انسان تحت تأثیر آنان قرار می‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید وقتی عده‌ای را به جهنم می‌برند می‌گویند: اِنّا اَطَعْنا سادَتَنا وَ کُبَراءَنا فَاَضَلّونَا السَّبیلَ[2] بزرگان ما، ما را گمراه کردند. اکابر یعنی چه؟! خدا برای تو عقل قرار داده است و برایت پیغمبر فرستاده است.

---

۱. بقره / ۱۷۰
۲. احزاب / ۶۷

غرضم این جهت است که راه اعتدال را از اینجا می‌شود به دست آورد. ائمهٔ ما این راه را تأسیس کرده‌اند. اگر ما نتوانسته‌ایم درست پیروی کنیم از ناقابلی ماست، یا به سوی جهالت رفته‌ایم یا به سوی جمود. ولی آنها این راه را باز کردند.

خدایا ما را به حقایق قرآن بیشتر آشنا بگردان.

خوارج

وَ کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکونَ الرَّسولُ عَلَیْکُمْ شَهیداً.

در شب گذشته عرض شد که اگر ما آن راهی را که ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام در مقابل راههای دیگران برای ما باز کرده‌اند برویم، هم از افراط و تندروی‌های بعضی مصون می‌مانیم و هم از تفریط و جمود بعضی دیگر. در روشهای فقهی مثال زدیم به افراطی که در روش فقهی حنفی وجود دارد که استدلالات ذهنی ظنّی را پایه قرار می‌دهد، و نیز تفریط و جمودی که در فقه احمد حنبل وجود دارد. آنچه که مابین ایندوست یعنی فقه شافعی و فقه مالکی هم راه معتدلی نیست، مخلوطی است از جمودی که در اینجاست و جهالتی که در دیگری است. یک جریان دیگر هم هست که به آن اشاره می‌کنم و بعد وارد مطلب دیگر می‌شوم، و آن اینکه در جهان اسلام همان‌طوری که در فروع دین مسلکهایی پیدا شد، در اصول دین هم مسلکهای زیادی پیدا شد که در میان آنها از همه معروفتر دو نحله است: نحلهٔ اشعری و نحلهٔ معتزلی. اتفاقاً اینها هم همان‌طورند، یعنی مسلک معتزلی مظهر افراط‌کاری و نحلهٔ اشعری مظهر جمود فوق‌العاده است.

معتزله و اشاعره

معتزله افرادی بودند که در زمان خودشان به روشنفکری معروف بودند. روشنفکری به خرج می‌دادند و در این کار افراط می‌کردند. مثلاً اسم جن در قرآن برده شده است: قُلْ أُوحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ[۱] و یک سوره به نام «جن» داریم. اینها وجود جن را انکار می‌کردند و به طور کلی هرچه که با عقل جور درنمی‌آمد به این معنی که عقل آنان نمی‌توانست آن را حل کند، فوراً در صدد انکار آن برمی‌آمدند. اشاعره درست برعکس بودند، هرچیزی را به مفهوم محسوسش حمل می‌کردند، یعنی برای هرچیزی یک معنای حسی در نظر می‌گرفتند. مثلاً ما که می‌گوییم فلان‌کس آمده است و گفته است، مقصود از این «آمده است» این نیست که با پای خودش آمده بلکه یعنی گفته است یا عقیده‌اش این است. آنها آنقدر جمود به خرج می‌دادند که تعبیراتی را که در قرآن راجع به خدا هست که تعبیرات اولی و مجازی است، به واقع فرض می‌کردند. از همین احمد حنبل که اشعری مذهب است سؤال می‌کردند که اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ یعنی چه؟ خداوند بر تخت نشسته یعنی چه؟ می‌گفت: اَلْكَيْفِيَّةُ مَجْهولَةٌ وَ السُّؤالُ بِدْعَةٌ کیفیت را ما نمی‌دانیم، کسی هم حق سؤال کردن ندارد. می‌گفت: قرآن گفته است خدا روی تخت نشسته است، منتها تخت چگونه است و نشستن چگونه، ما نمی‌دانیم. قرآن خودش می‌گوید خدا جسم نیست ولی برهمه چیز احاطه دارد، خدا با همهٔ اشیاء هست. این چطور می‌شود که خدا تخت داشته باشد و روی آن بنشیند؟! می‌گفت: این دیگر به ما مربوط نیست.

در مقابل افراط‌کاری‌های معتزله که در این‌جور مسائل تردید می‌کردند، اشاعره برعکس اگر در قرآن جاءَ رَبُّکَ بود، می‌گفتند خدا روز قیامت می‌آید. خدا را درست یک انسان فرض می‌کردند. اگر کسی می‌گفت این حرفها با عقل جور درنمی‌آید، می‌گفتند عقل حق مداخله ندارد. در اینجا هم باز روشی که ائمه راهنمایی کردند روشی بود که نه این بود و نه آن، راه معتدل بود، راهی که نه افراط‌کاری بیجا بود و نه جمود احمقانه.

امشب می‌خواهم مثالهایی برای جمودهایی که در تاریخ اسلام پیدا شده و ضربه‌هایی به اسلام زده است ذکر کنم. اولین جریان جمودآمیزی که در تاریخ اسلام پیدا شد جریان «خوارج» بود. خوارج به اسلام زیاد ضربه زدند و ضربهٔ اینها نه تنها از این ناحیه بود که مدتی فساد کردند، یاغی شده و اشخاص بیگناهی از جمله حضرت

---

۱. جن / ۱

امیرالمؤمنین را کشتند، بلکه غیر از اینها ضربهٔ بزرگی به عالم اسلام وارد ساختند. خلاصه یک نوع خشکه‌مقدسی داشتند.

تاریخچهٔ خوارج

تاریخچهٔ خوارج از اینجا شروع می‌شود:

اینها گروهی از اصحاب امیرالمؤمنین بودند و در جنگ صفین در لشکر امیرالمؤمنین شرکت داشتند. این جنگ چندین ماه طول کشید. البته گاهی هم متارکه می‌شد ولی مجموع مدت جنگها را چهارده ماه نوشته‌اند. اواخر کار و در آخرین جنگ، لشکر امیرالمؤمنین داشتند فاتح می‌شدند. در اینجا عمرو بن العاص که مشاور معاویه بود نیرنگی به کار برد، یعنی از خشک‌مغزی و جمود فکری یک عده از اصحاب امیرالمؤمنین استفاده کرد. قضیه از این قرار بود: از ابتدا که دو لشکر روبرو شدند، امیرالمؤمنین به معاویه پیشنهاد می‌کرد که کاری بکن که میان مسلمین جنگی صورت نگیرد، و معاویه حاضر نمی‌شد، تا آخرین جنگی که در آن چیزی نمانده بود که لشکر معاویه ریشه‌کن بشود، به دستور عمرو بن العاص قرآنها را جمع‌آوری و سرِ نیزه‌ها کردند، به لشکر علی علیه السلام گفتند که بین ما و شما کتاب خداست. تا اینها این کار را کردند، یک عده از اصحاب امیرالمؤمنین دست از جنگ کشیدند و آن انضباط نظامی را که در جنگ حکمفرماست کنار گذاشتند و حال آنکه قاعده این است که سرباز باید تابع فرمانده خودش باشد، چه او را لایق بداند و چه نداند. گفتند قضیه تمام شد، قرآن در میان آمد، نمی‌شود جنگید.

عده‌ای از اصحاب امیرالمؤمنین که در رأس آنها مالک‌اشتر بود، ترتیب اثر ندادند. فهمیدند نیرنگ است، در این موقع که کار جنگ دارد خاتمه می‌یابد و عن‌قریب است که آنها شکست بخورند متوسل به این حیله شده‌اند، اعتنا نکردند. ولی افرادی که گول خورده بودند، آمدند خدمت حضرت که یا علی! فوراً به مالک دستور بده جنگ را کنار بگذارد و قرآن میان ما باشد. حضرت فرمود: اینها دروغ می‌گویند، اینها نقشه است، اصلاً معاویه اهل قرآن نیست، عقیده به قرآن ندارد، تا احساس کرده است که شکستش قطعی است برای اینکه جلو جنگ را بگیرد این کار را کرده است. گفتند: نه، بالاخره هرچه باشد قرآن است. تو می‌گویی ما شمشیر به قرآن بزنیم؟! تو می‌گویی احترام قرآن را رعایت نکنیم؟! فرمود: ما به خاطر احترام به قرآن دستور جنگ می‌دهیم. البته قرآن احترام دارد، اما قرآن واقعی که وحی خداست در دل من است. صفحهٔ کاغذ که خط قرآن روی آن نوشته شده

است هم در درجهٔ چندم احترام دارد و باید احترام داشته باشد اما نـه در جـایی کـه کـار مهمتری هست. اینجا پای حقیقت قرآن در میان است و پای نوشتهٔ کاغذ.

اما مگر این افراد جامد خشک‌مغز می‌توانستند این حرف را بفهمند؟! می‌گفتند بگو مالک برگردد. اینقدر اصرار کردند که حضرت به مالک فرمود دست از جنگ بردارد. مالک پیغام داد: عن‌قریب است که کار تمام بشود، بگذار جنگ را ادامه بدهیم. اینها گفتند: مالک کافر شده است، اگر مالک برنگردد تو را می‌کشیم. چندین هزار مرد با شمشیرهای کشیده بالای سر علی ایستاده بودند که یا باید مالک برگردد یا تو را می‌کشیم. حالا ببینید جمود، بی‌فکری، خشک‌مغزی چه می‌کند! چه جور کار خودش را در آنجا کرد که حضرت به مالک پیغام داد: اگر می‌خواهی مرا زنده ببینی، برگرد.

جنگ متارکه شد. گفتند: کتاب الله باید بین ما حکومت کند. حضرت فرمود: کتاب الله مانعی ندارد. پیشنهاد شد که یک نفر از این طرف و یک نفر از آن طرف انتخاب بشود تا حَکَم باشند و هرچه آنها حکم کردند همان کار را بکنند. معاویه عمرو بن العاص را حکم قرار داد. امیرالمؤمنین فرمود: مـرد مـیدان او عـبدالله بـن عـباس است. هـمین خشکـه مقدس‌ها گفتند: او قوم و خویش توست، باید یک نفر بی‌طرف باشد. روی خشکه‌مآبی این حرف را زدند. حضرت فرمود: مالک اشتر برود. آنها گفتند: نه، آن را هم قبول نـداریـم. خودشان آمدند یک آدم کودن احمقی که حتی تمایلات ضدعلی داشت یعنی ابـوموسی اشعری را انتخاب کردند. ابوموسی آمد و آن جریان مفتضح رسوا اتفاق افتاد.

اینجا بود که فهمیدند اشتباه کرده‌اند، ولی باز اشتباه خودشان را بـه طـور دیگـری توجیه کردند. نگفتند از اول ما اشتباه کردیم که دست از جنگ برداشتیم. نگفتند که مـا اشتباه کردیم که ابوموسی را انتخاب کردیم. گفتند اشتباه ما در این بود که ما حکمیت را قبول کردیم و قبول حکمیت کفر است، داوری کردن انسان کفر است چون «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه» حکم مال خداست. دائماً می‌گفتند این کار غلط بود، این کار کفر بود، اَسْتَغْفِرُ اللهَ رَبّی وَ اَتوبُ اِلَیْه. آمدند سراغ علی علیه‌السلام که تو هم باید توبه کنی. حضرت فرمود: حکمیت کـار غلطی بود و شما کردید، ولی کفر نیست. گفتند: نه، حکمیت کفر است و باید توبه کنی. حضرت هم این کار را نکردند. آنها گفتند: «کَفَرَ وَ اللهِ الرَّجُلُ» به خدا این مرد کافر شده، و حکم ارتداد علی را صادر کردند. بعد خود اینها یاغی شدند و لذا به نام «خوارج» نـامیده شدند. اصول و فروعی برای خودشان ترتیب دادند و فقهی برای خودشان درست کردند.

فقه خوارج فقه مخصوصی است. عقاید فقهی‌شان بسیار جامد است. گفتند تمام فِرَق

اسلامی کافرند غیر از ما، و هرکسی که گناه کبیره مرتکب بشود کافر است. یک فقه به اصطلاح مضیق، تنگ و تاریک به وجود آوردند. به همین دلیل اینها بعدها منقرض شدند، چون اساساً فقه اینها فقه عملی نبود. نمی‌شد جامعه‌ای خود را پایبند به این فقه بکند و بتواند به زندگی خود ادامه بدهد. البته اینها سالها وجود داشتند و با خلفای بعد هم مخالفت کردند، چون با تمام خلفا مخالف بودند. با عثمان خوب نبودند، می‌گفتند عثمان نیمهٔ اول عمرش خوب بود، نیمهٔ دومش بد. با علی خوب نبودند، می‌گفتند اوایل خوب بود ولی بعد آن وقتی که تن به حکمیت داد ـ العیاذ بالله ـ کافر شد. با معاویه براستی دشمن بودند. معاویه را از علی هم بدتر می‌دانستند، و بعد هم با تمام خلفا بد بودند و با همه جنگیدند تا بالاخره منقرض شدند.

خوارج از نظر علی علیه السلام

خوارج به تعبیر امیرالمؤمنین سوءنیت نداشتند، کج‌سلیقه بودند، جمود فکری داشتند. در **نهج‌البلاغه** حضرت می‌فرماید: **لاتَقْتُلُوا الْخَوارِجَ بَعْدی، فَلَیْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَاَخْطَأَهُ کَمَنْ طَلَبَ الْباطِلَ فَاَدْرَکَهُ**[1] (مقایسه می‌کرد میان خوارج و اصحاب معاویه) فرمود: بعد از من خوارج را نکشید، اینها با اصحاب معاویه خیلی فرق دارند، اینها دنبال حق هستند ولی احمقند، اما آنها از اول دنبال باطلند و به آن هم رسیدند. جملهٔ دیگری حضرت دربارهٔ اینها دارد که خیلی عجیب است، می‌فرماید: **فَاِنّی فَقَأْتُ عَیْنَ الْفِتْنَةِ وَ لَمْ یَکُنْ لِیَجْتَرِئَ عَلَیْها اَحَدٌ غَیْری**[2]. این را همه نوشته‌اند که این جمله را حضرت بعد از فراغ از کشتن خوارج فرموده است. فرمود: من بودم که چشم فتنه را از سرش درآوردم، غیر از من احدی جرأت این کار را نداشت. و راست است.

ما اگر بخواهیم در یک موضوع خدا را شکر بکنیم که در زمان علی نبودیم، حق داریم برای اینکه اگر در آن زمان می‌بودیم آنقدر ایمان نداشتیم که در آن موضوع ثابت‌قدم بمانیم. ممکن است ما اگر در زمان علی علیه السلام بودیم در جنگ جمل شرکت می‌کردیم، در جنگ صفین هم شرکت می‌کردیم ولی باور نکنید اگر ما با علی می‌بودیم جرأت می‌کردیم که در جنگ خوارج هم شرکت بکنیم برای اینکه آنجا علی به جنگ

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۵۹
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۹۱

کسانی رفت که «قائِمُ اللَّیْلِ وَ صائِمُ النَّهار» بودند، یعنی مردمانی که از سر شب تا صبح عبادت می‌کردند و روزها روزه‌دار بودند و در پیشانی آنها آثار سجده بود: **جِباهاً قَرِحَةً** پیشانیهایی که از بس سجده کرده بودند قرحه‌دار شده بود. چه کسی جرأت داشت با اینها بجنگد؟! فقط علی می‌توانست چون به ظاهر نگاه نمی‌کرد، با اینکه علی اقرار می‌کند که اینها مردمانی متظاهر و دروغگو نبودند. عمده این است. اگر منافق می‌بودند مهم نبود ولی خیر، اینها شبها نماز می‌خواندند و روزها روزه‌دار بودند اما وجودشان برای اسلام خطر است، جامدهایی هستند که برای اسلام ضررشان از دشمنان اسلام بیشتر است. و اگر علی در آن روز شمشیر به روی خوارج نکشیده بود و اگر شخصیت علی نبود و آن نصوصی که پیغمبر دربارهٔ علی کرد و اگر آن مقام علی، ایمان علی، زهد و تقوای علی نبود، بعد از علی هم هیچ خلیفه‌ای قدرت نداشت با خوارج بجنگد، هیچ سربازی جرأت نمی‌کرد به جنگ خوارج برود. ولی چون علی پیشقدم شده بود، آنها هم با خوارج می‌جنگیدند؛ می‌گفتند اینها کسانی هستند که علی با اینها جنگیده است، اگر جنگیدن با اینها خلاف حق بود علی با اینها نمی‌جنگید.

نوشته‌اند که یک شب حضرت در میان کوچه و بازار با یکی از اصحاب عبور می‌کرد. یک وقت زمزمهٔ سوزناک دلربایی از قرآن شنیدند که این آیه را می‌خواند: **اَمَّنْ هُوَ قانِتٌ اناءَ اللَّیْلِ ساجِداً**[1]... کسی که همراه حضرت بود پاهایش خشک شد، گفت: این چه مرد سعادتمندی است! خوشا به حال او! حضرت فرمود: خیر، غبطه به حال او نخور. قصه گذشت. بعد از مدتی که جریان خوارج پیش آمد، اتفاقاً همان شخص خدمت حضرت بود. در میان کشتگان عبور می‌کردند. به جنازهٔ مردی رسیدند. حضرت به آن شخص صحابی فرمود: این همان مردی است که آن شب تلاوت قرآن می‌کرد.

عقیدهٔ اینها در باب امر به معروف و نهی از منکر این بود که تقیّه به معنای تاکتیک به کار بردن لزومی ندارد. این منطق را که ما داریم که بایستی عقل را دخالت داد و فکر سود و ضرر را کرد و اگر دیدی سودش از ضررش زیادتر است اقدام کن، خوارج می‌گفتند این‌جور نیست، باید امر به معروف و نهی از منکر بکنیم هرجور که بشود. یک نفر تنها می‌آمد در حضور یک خلیفهٔ سفّاک مانند عبدالملک می‌ایستاد با علم به اینکه یک پول اثر نمی‌بخشد، با علم به اینکه این حرفی که می‌زند ممکن است باعث کشته شدنش بشود و

---

۱. زمر / ۹

هیچ فایده‌ای هم ندارد. به او فحش می‌داد و بعد هم کشته می‌شد و تمام می‌شد. علی سبب انقراض آنها شد. بزرگترین علت انقراض آنها این بود که منطق را در کار خودشان بالاخص در امر به معروف و نهی از منکر دخالت نمی‌دادند و حال آنکه باید منطق را دخالت داد.

اولین جریان جمودی که در دنیای اسلام پیش آمد همین جمودی است که اینها به خرج دادند. اگر بخواهید بفهمید جمود با دنیای اسلام چه کرده است، همین موضوع را در نظر بگیرید که علی بن ابیطالب را چی کشت؟ یک وقت می‌گوییم علی را کی کشت و یک وقت می‌گوییم چی کشت؟ اگر بگوییم علی را کی کشت؟ البته عبدالرحمن بن ملجم، و اگر بگوییم علی را چی کشت، باید بگوییم جمود و خشک‌مغزی و خشکه‌مقدسی. همینهایی که آمده بودند علی را بکشند، از سر شب تا صبح عبادت می‌کردند. واقعاً خیلی تأثرآور است. علی به جهالت و نادانی اینها ترحم می‌کرد، تا آخر هم حقوق اینها را از بیت‌المال می‌داد و به اینها آزادی فکری می‌داد. بالاخره توطئه چیدند که سه نفر را از بین ببرند، همان جریان توطئه‌ای که می‌دانید. تنها کسی که موفق شد، عبدالرحمن بود و البته او از دیگران هم کمک گرفت.

ابن ابی الحدید می‌گوید: اگر می‌خواهید بفهمید که جمود و جهالت چیست، به این نکته توجه کنید که اینها وقتی که قرار گذاشتند این کار را بکنند، مخصوصاً شب نوزدهم رمضان را انتخاب کردند. گفتند: ما می‌خواهیم خدا را عبادت بکنیم و چون می‌خواهیم امر خیری را انجام بدهیم، پس بهتر این است که این کار را در یکی از شبهای عزیز قرار بدهیم که اجر بیشتری ببریم.

در شب نوزدهم ماه مبارک رمضان آن کاری را که نبایستی بکنند، کردند.

عوامل تصفیه تفکر اسلامی

وَ کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکونَ الرَّسـولُ عَلَیْکُمْ شَهیداً.

آبی که از سرچشمه بیرون می‌آید دیده‌اید که چقدر صاف و پاکیزه است. همین آبی کـه اینقدر پاکیزه است همینکه در بستر و مجرایی قرار گرفت و به اصطلاح در جویی جاری گردید تدریجاً ممکن است آلودگـیهایی پـیدا کـند، آلودگـیهای مـحسوس و آلودگـیهای نامحسوس. آلودگیهای محسوس مانند خاک و گِل است که داخل آب بشود یا آب از جایی بگذرد که در آنجا مثلاً گوسفندی باشد و با پشگل گوسفند مخلوط شود که در نتیجه رنگ آب عوض می‌شود. این آلودگی محسوس است. ممکن است آلودگی نامحسوس داشته باشد؛ یعنی وقتی که به آن آب نگاه می‌کنید می‌بینید صاف و زلال است، آنچه به چشم دیده می‌شود گویی با سرچشمه فرقی نکرده است ولی اگر یک نفر خدای ناخواسته مثلاً به وبا مبتلا باشد و در جویی که مردم شهری از آن استفاده می‌کنند غوطه بخورد، ممکن است مردم آن شهر این مرض را پیدا کنند در صورتی که در آب چیزی دیده نمی‌شود ولی میکروبهای ریز ذره‌بینی که فقط با چشم مسلّح می‌توان آنها را دید، داخل آب شده و آن را آلوده کرده‌اند. متقابلاً ممکن است دستگاههای تصفیه‌ای وجود داشته باشد که این آب

آلوده را تصفیه کند.

عین این حالت در امور معنوی وجود دارد؛ یعنی یک سرچشمهٔ معنوی که در روز اول صاف و پاک است و آلودگی هم ندارد تدریجاً که در بستر افکار دیگران قرار می‌گیرد و نسلی بعد از نسلی آن را به دوره‌های بعد منتقل می‌کنند، این امکان وجود دارد که آن جریان معنوی یک آلودگی محسوس پیدا کند که دیده بشود و یا یک آلودگی نامحسوس پیدا کند که فقط علما یعنی کسانی که آلات ذره‌بینی دارند بتوانند آن را ببینند. و باز همان‌طوری که در یک شهر ممکن است دستگاه تصفیه‌ای برقرار کرد که آب را پاک کند، در جریانهای معنوی هم همین‌طور است.

بزرگترین جریان معنوی دنیا اسلام است. اسلام که جریان پیدا کرده است ما می‌خواهیم ببینیم در این بستری که قرار گرفته است در این چهارده قرن تا به ما رسیده است، آیا امکان آلودگی نظیر آلودگی آب برای این جریان معنوی بوده است یا نه؟ و اگر امکان این آلودگی بوده است، چه جریانهایی در دنیای اسلام به وجود آمده است که این آب صاف را آلوده کرده است؟

قبل از اینکه این مطلب را عرض بکنم نکته‌ای را برای شما عرض می‌کنم:

مردم عامی، مردمی که اهل تحقیق نیستند، همیشه در میان حوادث، حوادثی را مهم می‌شمرند که از نظر تاریخ مهم باشد. غالب اشخاص اگر شما به آنها بگویید جریانهای مهم تاریخ اسلام را بگو، اولین جریان مهمی که به ذهنش می‌آید حملهٔ مغول است. راست است، حملهٔ مغول خیلی مهم است، هم از نظر خسارات مادی، از نظر انسانهایی که کشت و هم از نظر خسارات معنوی به این معنی که چقدر کتابها و کتابخانه‌ها را از بین برد و علما را کشت. حملهٔ مغول برای دنیای اسلام فوق‌العاده گران تمام شد. چقدر از علما کشته شدند، چقدر از مسلمانها کشته شدند، چقدر شهرها خراب شد! بعضی از شهرها را چنان از میان بردند که اصلاً اثری از آنها باقی نماند، از جمله شهر نیشابور که [چنگیز] دستور داده بود اصلاً ذی‌حیاتی نباید در این شهر باقی بماند. این یک حادثه‌ای است، مهم هم هست، ولی به همان اندازه که مهم است خودش خودش را نشان می‌دهد، مثل آلودگی محسوس آب می‌باشد. اما بعضی از جریانات در دنیای اسلام پیدا شده است که حجم ظاهریش خیلی کوچک است مانند میکروب ذره‌بینی که به چشم نمی‌آید ولی خطرش از حملهٔ مغول اگر بیشتر نبوده است کمتر هم نیست. مثالهایش بماند تا بعد عرض بکنم.

اولاً باید ببینیم برای اسلام یک چنین جریانهایی وجود داشته است یا نه. البته تا حدودی امکان نداشته ولی از آن حد که بگذریم امکان داشته است آن حدی که امکان نداشته است همان است که می‌گویید کتاب آسمانی ما قرآن که ستون فقرات و تکیه‌گاه اسلام است محفوظ و مصون و پاک باقی مانده است و هیچ دستی و هیچ قدرتی نتوانسته در خود این کتاب دخل و تصرفی بکند: إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظونَ[1]. قرآن را خدا با یک فصاحت و بلاغتی و با یک معنویتی نازل کرد که از همان اول در سینه‌ها حفظ می‌شد، بعلاوه به امر پیغمبر نوشته می‌شد. هیچ دستی، چه از ناحیهٔ دوستان نادان و چه از ناحیهٔ دشمنان زیرک نتوانست در این کتاب مقدس تغییر و تبدیلی ایجاد کند، و همین است که حکم دستگاه تصفیه را دارد.

آلودگیهای فکری در دنیای اسلام

از این یکی که بگذریم در سایر قسمتها این امکان آلودگی بوده است، از جمله در سنت پیغمبر اکرم. دلیلش گفتهٔ خود پیغمبر صلی الله علیه و آله است. این حدیث را شیعه و سنی روایت کرده‌اند که پیغمبر فرمود: كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكِذابَةُ[2] دروغ‌بندهای به من زیاد شده‌اند، و اگر از من حدیثی شنیدید آن را بر قرآن عرضه کنید، اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید از من نیست و به من بسته‌اند. این را خود پیغمبر در زمان خودشان فرمودند، با وجود اینکه هنوز اول اسلام بود. معلوم می‌شود که یک عده دروغگو پیدا شده بودند. عدهٔ آنها در آن زمان شاید آنقدر زیاد نبود و پیغمبر پیش‌بینی کرد که در دوره‌های بعد زیاد خواهد شد، زیاد هم شد. در زمان پیغمبر اگر کسی دروغی به پیغمبر می‌بست، برای یک امر کوچک و یک غرض شخصی بود. می‌خواست حرف خودش را به کرسی بنشاند، می‌گفت من از پیغمبر این‌طور شنیده‌ام. اما در زمانهای بعد دروغ بستن به پیغمبر جنبهٔ اجتماعی پیدا کرد، یعنی ابزاری شد در دست سیاسیون. خلفای وقت از این موضوع به نفع سیاستهای خودشان استفاده می‌کردند، پولها خرج می‌کردند، محدّثینی را که ایمانشان سست بود و بندهٔ دینار و درهم بودند پیدا می‌کردند و پولها می‌دادند که مثلاً در فلان موضوع یک حدیث نقل کن. سَمُرَة بن جُندَب هشت هزار دینار معاویه به او داد که گفت من از پیغمبر شنیدم که آیهٔ وَ

---

۱. حجر / ۹
۲. کافی، ج ۱ / ص ۶۲

مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْری نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللهِ[1] در شأن عبدالرحمن بن ملجم نازل شده است. در زمان مهدی، خلیفهٔ سوم عباسی، پسر منصور ـ که یکی از عاداتش کبوتربازی بود و در این کار مسابقه می‌داد ـ یک نفر از همین محدثین نزد او آمد؛ برای رضای خاطر مهدی گفت من از فلان شخص شنیدم که پیغمبر فرمود: لا سَبْقَ اِلّا فی خُفٍّ اَوْ حافِرٍ اَوْ طائِرٍ که او «طائر» را از خودش اضافه کرده بود. مهدی خیلی خوشش آمد و پول حسابی به او داد.

این‌جور جریانها در دنیای اسلام زیاد پیدا شده است. در موضوع وضع و جعل حدیث، ابتکار در دست یهودیها بود. یهودیها افکار و معتقدات خودشان را در میان مسلمانان به صورت حدیث درآوردند. اینها در نفاق هم عجیب بودند. به ظاهر مسلمانی می‌کردند و با مسلمانها رفت و آمد می‌نمودند ولی افکار خودشان را به صورت حدیث در میان مسلمین رایج می‌کردند و در این کار بسیار مهارت داشتند. البته مسیحیها و مانویها هم این کار را کرده‌اند ولی یهودیها خیلی زیاد کرده‌اند، چون اینها مهارتشان در تظاهر فوق‌العاده است که گاهی مسلمانها آنها را از خودشان مسلمان‌تر می‌دانستند. شخصی نقل می‌کرد که سابقاً یهودی بوده است. او دختری داشت. جوانی که سابقاً یهودی بود و مسلمان شده بود، از دختر این شخص خواستگاری کرد و او نمی‌داد. گفتند چرا نمی‌دهی؟ گفت: من خودم که مسلمان شدم تا پانزده سال دروغ می‌گفتم، حالا باور نمی‌کنم که این جوان راست بگوید، برای اینکه هفت سال است که اسلام آورده است.

دستگاههای تصفیهٔ فکر اسلامی

اینها همان آلودگیهایی است که در بستر افکار پیدا می‌شود. اسلام دستگاه تصفیه‌ای قرار داده است که با آن می‌شود این آلودگیها را پاک کرد. در درجهٔ اول خود قرآن است، ما باید بر آن عرضه بداریم. یک دستگاه دیگر عقل است که قرآن عقل را حجت قرار داده است. دستگاههای تصفیهٔ دیگر، احادیث و سنن متواتر پیغمبر صلّی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام است که یقینی است و جای شک و شبهه در آنها نیست.

مثلاً ائمه از این دستگاه تصفیه که قرآن است چگونه استفاده می‌کردند؟ در زمان مأمون خلیفه، یک نهضت علمی پیدا شد. مأمون مجلس مباحثه و مناظره، زیاد برقرار

۱. بقره / ۲۰۷

می‌کرد و خیلی لذت می‌برد، چون خودش اهل مطالعه و دانشمند بود و به تمام ادیان و مذاهب آزادی می‌داد. مباحثات امام رضاعلیه‌السلام با اصحاب ملل و نحل در همین مجالس مأمون صورت گرفته است. مجالس زیادی مخصوصاً راجع به اهل تسنن و تشیع تشکیل می‌داد. در آن کتاب که آن شخصیت ترک به نام قاضی بهلول بهجت افندی به نام **تشریح و محاکمه** نوشت ـ که به فارسی ترجمه شده و بسیار کتاب خوب و نفیسی است ـ مباحثهٔ بین مأمون و علمای اهل تسنن راجع به خلافت نقل شده است.

اینها مجالس مناظره میان ائمه و دیگران فراهم می‌کردند. گاهی هشام بن الحکم در مجالس اینها شرکت می‌کرد. از جمله یک مباحثهٔ شیعی و سنی میان حضرت جواد که هنوز طفل بودند و علمای اهل تسنن برقرار شد. در آنجا آن عالم اهل تسنن در حرفهایش احادیثی در فضیلت ابوبکر و عمر روایت کرد. به حضرت عرض کرد: شما دربارهٔ شیخین چه می‌گویید و حال اینکه ما حدیث معتبری از پیغمبر داریم که فرمود: اَبوبَکْرٍ وَ عُمَرُ سَیِّدا کُهولِ اَهْلِ الْجَنَّةِ یعنی ابوبکر و عمر دو آقای پیرمردان اهل بهشتند. همچنین حدیث دیگری نقل کرد که روزی جبرئیل به پیغمبر نازل شد، از جانب خدا عرض کرد: من از ابوبکر راضی هستم، از ابوبکر بپرس آیا او از من راضی هست یا نه؟ حضرت جواد فرمود: ما منکر فضیلت ابوبکر نیستیم ولی یک مطلب هست و آن این است که همه قبول دارند که پیغمبر در حجةالوداع فرمود: **کَثُرَتْ عَلَیَّ الْکِذابَةُ** دروغگویان بر من زیاد شده‌اند، و معیاری در اختیار قرار داد که هر حدیث را که از من روایت کردند اول بر قرآن عرضه بدارید، اگر موافق قرآن بود قبول کرده والّا رد کنید. قرآن می‌گوید تمام اهل بهشت، جوان هستند. و اما حدیث دیگری که گفتید، خدا در قرآن می‌فرماید: **وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَریدِ**[۱] ما انسان را آفریده‌ایم و از تمام خطورهای قلبی او آگاه هستیم. پس چطور می‌شود خدایی که قرآن او را این‌طور معرفی می‌کند، از پیغمبر بپرسد که من از فلان بنده راضی هستم، تو از او بپرس که از من راضی است یا نه؟!

اسلام، یگانه دین بدون تحریف

پس خود قرآن کریم یک مقیاس و یک دستگاه تصفیه‌ای است برای آلودگیهایی که در

---

۱. ق / ۱۶

طول تاریخ پیدا شده است. مایهٔ خوشوقتی ما این دو سه چیز است. این است که کسی نمی‌تواند بگوید دین شما مثل ادیان دیگر در ابتدا هرچه بود ولی در طول تاریخ جریانهایی پیش آمد که آن را فاسد کرد، همین‌جور که الآن راجع به دین زردشت اصلاً نمی‌شود به دست آورد که کتاب اصلی زردشت چه بوده است. نمی‌شود اساساً فهمید زردشت در چه سالهایی در دنیا بوده است. تا چند سال پیش در وجود یک چنین آدمی شک و تردید بوده، هنوز هم آنقدرها مسلّم نیست که زردشت نظیر رستم و اسفندیار یک شخصیت افسانه‌ای است یا یک شخصیت واقعی. گیرم یک روز تعلیمات درستی داشته است. کلمهٔ «گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک» که تعلیمات نشد. اصلاً کوچکترین حرفی که در دنیا وجود دارد این است، چون به قدری کلی است که اصلاً هیچ معنایی را در بر ندارد، مفهومی ندارد. هرکسی حرف خودش را نیک می‌داند، هرکسی نوع کردارش را نیک می‌داند و همین‌طور در مورد پندار نیک، فکر نیک. هریک از مسلکهایی که در دنیا وجود دارد، مثلاً دنیای سرمایه‌داری، یک سلسله حرفها و یک سری کارها و یک سلسله فکرها را می‌گوید اینها خوب است. دنیای کمونیست روش دیگری را عرضه می‌دارد. او هم می‌گوید حرف این است که من می‌گویم. آن مسلکی می‌تواند در دنیا مسلک شمرده شود که به گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک قناعت نکند، بلکه بگوید گفتار نیک و بعد بگوید گفتار نیک این است، گفتار خوب را مشخص کند و همین‌طور کردار نیک و پندار نیک.

در مسیحی‌گری و یهودی‌گری هم همین‌طور است. یگانه دینی که می‌توان در دنیا اصولش را نشان داد که هیچ دست آلوده‌ای به آن نخورده و پاک مانده است، دین اسلام است. سرّ آن را هم عرض کردم. نمی‌خواهم بگویم در دنیای اسلام هیچ جریان آلوده‌ای پیدا نشده است؛ نه، ولی هر جریان آلوده‌ای که پیدا بشود، جریان پاکی در این دین وجود دارد که می‌تواند آن آلودگیها را تصفیه کند. اولش خود قرآن است. مقیاس بزرگ قرآن است. از قرآن که بگذریم، سنت قطعی و متواتر پیغمبر و برای ما شیعیان همچنین سنت قطعی و متواتر ائمهٔ اطهار است. یعنی در میان این همه احادیث مشکوک و مظنون، احادیث و سنتهای قطعی داریم از پیغمبر و ائمهٔ اطهار. اینها برای ما حجت است و می‌تواند معیار و مقیاس واقع بشود. دیگر اینکه قرآن کریم از اول عقل را حجت قرار داده است. اسلام علیه عقل قیام نکرده. اگرچه غلط است انسان اسم این مردک را جزء سران ادیان و ادیان منسوخه ببرد [ولی به عنوان مثال] حسینعلی بهاء می‌گوید: کور شو تا جمال مرا ببینی، کر شو تا نغمهٔ مرا بشنوی. عجب کاری است! این چه جمالی است که آدم

باید کور بشود تا آن را ببیند و چه صدایی است که آدم باید کر بشود تا آن را بشنود؟! ولی قرآن می‌گوید چشمت را باز کن تا جمال مرا ببینی، گوشت را باز کن تا صدای مرا بشنوی، فکرت را باز کن تا حقایق مرا درک بکنی؛ مذمّت می‌کند آنهایی را که چشم و گوش و فکر خودشان را به کار نمی‌اندازند و یک حالت تسلیم و تعبد احمقانه‌ای به خود می‌گیرند.

قرآن و عقل

قرآن هرگز مردم مسلمان را جز به نام «اَیُّهَا النّاس» یا «اَیُّهَا الْـمُؤْمِنون» خطاب نمی‌کند؛ نمی‌گوید «اغنام الله» گوسفندان خدا، نمی‌گوید شما گوسفندید و مثل گوسفند باید تسلیم باشید. قرآن تاریخ را با منطق عقلانی تفسیر می‌کند. قرآن نماز را که ذکر می‌کند، فلسفهٔ نماز را هم ذکر می‌کند. قرآن خدا را اثبات می‌کند با منطق استدلالی و عقلی. قرآن می‌گوید: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ لَهُمْ قُلوبٌ لایَفْقَهونَ بِها وَ لَهُمْ اَعْیُنٌ لایُبْصِرونَ بِها وَ لَهُمْ اذانٌ لایَسْمَعونَ بِها[1] انبوهی از مردم به جهنم می‌روند: آنهایی که دل دارند و نمی‌فهمند، چشم دارند و نمی‌بینند، و گوش دارند و نمی‌شنوند. قرآن خیلی لحن مؤدبی دارد. دو سه جاست که قرآن زبان به یک تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام است. یکی آنجایی که بشر عقلش را، این حجت ناطق به قول امام کاظم علیه السلام را به کار نمی‌بندد. می‌گوید: اِنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذینَ لایَعْقِلونَ[2]. بدترین جنبنده‌ها در نزد خدا چیست؟ انسانهایی هستند که خدا به آنها زبان داده ولی لالند، گوش داده ولی کرند، عقل داده ولی تفکر و تعقل ندارند.

این مقیاسها، مقیاسهایی است که اسلام به دست ما داده است که ما بتوانیم آزمایش کنیم. حالا ما باید جریانهایی را که در تاریخ اسلام پیدا شده است رسیدگی کنیم. من امشب خیلی کوشش کردم که این مطلب را بفهمانم. نمی‌دانم توانستم خوب بفهمانم یا نه که در دین اسلام دستگاه تصفیه وجود دارد. ولی این را بدانید جریانهای آلوده کننده هم از صدر اسلام تاکنون بوده است. اگر ما آن جریانهای آلوده‌کننده را نشناسیم پس فایدهٔ دستگاه تصفیه چیست؟ این جریانها از جریان حملهٔ مغول اگر بالاتر نباشد، پایین‌تر نیست. حملهٔ مغول یک آلودگی محسوس است. ما آلودگیهای نامحسوس هم داریم.

---

۱. اعراف / ۱۷۹
۲. انفال / ۲۲

دیشب داستان خوارج را عرض کردم. این داستان تنها یک جریان نظامی نبود که بعد هم غائله‌اش ختم شد و از بین رفت. یک جریان دینی و مذهبی بود، رنگ مذهبی داشت، از خودشان فقه ایجاد کردند، و نمی‌توان گفت فقه خوارج در سایر فرق اسلامی اثر نگذاشته است.

جریان دیگری که اشاره کردم، جریان اشعریگری است. یک ظاهرپرستی عجیبی در میان اشاعره بوده که حد نداشته است. هر حدیثی را که به پیغمبر نسبت می‌دادند، می‌گفتند درست است. هر جمله‌ای را با هزار قرینهٔ خلاف هم که بود، باز به ظاهرش حمل می‌کردند. کتاب **تاریخ ادبیات** ادوارد براون، جلد اول را که می‌خواندم دیدم آنجا که تاریخ عقاید اسلامی مثل جریان اشاعره را نقل می‌کند، از یک مستشرق معروف هلندی به نام دزی ـ که دنیا هم برایش خیلی ارزش قائل است ـ حدیثی را نقل می‌کند که پیغمبر فرمود: همان‌طور که در جنگ بدر خدا را دیدید، در روز قیامت هم خدا را خواهید دید. من خیلی تعجب کردم، یعنی چه؟ بعد گشتیم دیدیم این جمله‌ای است در کتب کلامیه، نه در کتب حدیث. تازه آن جمله این است: **اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ کَما تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَةَ الْبَدْرِ** یعنی خدا را در قیامت خواهید دید، همان‌طوری که ماه شب چهارده را می‌بینید. آنوقت او خیال کرده است لیلة البدر یعنی جنگ بدر. بعد ما باز تحقیق کردیم که آیا چنین حدیثی که در کتب کلامیه نقل کرده‌اند وجود دارد یا نه؟ در کتب شیعه که اصلاً وجود ندارد، در کتب اهل تسنن چیز دیگری است و در دست متکلمین به این شکل درآمده است. در یکی از کتابهای اهل تسنن پیدا کردم. ابتدای حدیث این است: شخصی خدمت حضرت رسول آمد و سؤال کرد: چگونه می‌شود که همهٔ مردم خدا را در آنِ واحد ببینند؟ حضرت فرمود: همان‌طوری که همهٔ مردم می‌توانند ماه را در آن واحد ببینند، و ماه یک مخلوق است. خدا مافوق اینهاست، خدا با همهٔ مردم هست.

ببینید! یک حدیث وقتی در یک بستر بیفتد، از صورت اولیهٔ خود به چه صورت درمی‌آید! قرآن که دستگاه تصفیه است فوراً به داد ما می‌رسد، می‌فرماید: **لاتُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصارَ**[۱].

---

۱. انعام / ۱۰۳

اخبارگری

ما آتیکُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَ ما نَهیٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا[1].

دیشب بحث ما این بود که همان‌طوری که آبی که از چشمه‌ای بیرون می‌آید در ابتدا صاف و پاک است، نه آلودگی محسوس و نه آلودگی نامحسوس دارد ولی تدریجاً که در بسترهایی قرار می‌گیرد ممکن است آلودگیهایی پیدا کند، و نیز آب این خاصیت را دارد که ممکن است به وسایلی آن را تصفیه کرد و آلودگیها را از آن گرفت، همین‌طور دین مقدس اسلام در ابتدا، هم صاف بوده و هم پاک ولی خواه ناخواه در طول چهارده قرن که در بستر افکار مردم قرار گرفته آلودگیهایی در آن پیدا شده است. ولی آنچه که مایهٔ خوشوقتی است این است که دستگاه تصفیه برای پاک کردن این آلودگیها وجود دارد. دستگاه تصفیه در درجهٔ اول خود قرآن است که مصون و محفوظ از هرگونه تغییری در دست است. دیگر سنت قطعی پیغمبر اکرم است که از آن هم به مقدار کافی در دست داریم. سوم عقل است که دین مقدس اسلام عقل را حجت و معتبر شناخته است. ما اگر این سه مقیاس را به کار ببریم، می‌توانیم خودمان را از هرگونه لغزش و غلطی مصون بداریم و انحرافات و

---

۱. حشر / ۷

اشتباهاتی را که پیدا شده است از میان ببریم. در تاریخ اسلام جریانهای زیادی پیدا شده است که در افکار مسلمین اثر گذاشته است. خود ما و شما که الآن اینجا نشسته‌ایم، ای بسا تحت تأثیر یک جریان فکری هستیم که در چندین سال پیش به وجود آمده و ما را تحت تأثیر خودش قرار داده است و ما نمی‌دانیم که این جریان فکری از اسلام نیست و از جای دیگری است.

یک نویسندهٔ عراقی در چند سال پیش دو سه کتاب نوشت و منتشر کرد و کتابهایش معروف شد، چون خیلی شیرین نوشته بود. در یکی از کتابهایش نوشته بود که من امروز بسیاری از حوادث را که می‌بینم، انگشتهای معاویه را در آن مشاهده می‌کنم. معتقد بود که معاویه توانست جریانهایی را به وجود بیاورد که خود آن جریان از میان رفت ولی آثار شوم آن باقی ماند. بنده حالا در اطراف فکر او بحثی ندارم، می‌خواهم جریانهای فکری دیگری را عرض بکنم و دربارهٔ آنها بحث بکنم.

در میان ما شیعیان در حدود چهار قرن پیش جریانی به وجود آمد به نام اخباریگری. امروز اخباریگری خیلی کم وجود دارد. افرادی که اکنون اخباری‌مسلک هستند خیلی کم‌اند. ولی این جریان تقریباً دو سه قرن بر افکار مردم حکومت کرد و چه جنگهایی، آدمکشیهایی ایجاد نکرد! نقطهٔ مقابل اخباریگری اجتهاد است. ما و شما اجتهاد و تقلید را قبول داریم و عقیده داریم که انسان یا باید مجتهد باشد یا عمل به احتیاط بکند و یا تقلید کند، و می‌گوییم قطعاً تقلید کار درستی است. اخباریگری نقطه‌ای را که بمباردمان می‌کرد اجتهاد و تقلید بود. می‌گفتند اجتهاد و تقلید بدعت است. می‌گفتیم پس مردم چه باید بکنند؟ می‌گفتند باید مستقیماً به اخباری که داریم مراجعه کرد و دستور دین را از آنها گرفت. مجتهدین نقطهٔ مقابل اخباریین بودند و حرف منطقی داشتند، می‌گفتند اظهارنظر کردن در مسائل دینی تخصص می‌خواهد. انسان باید درس‌خوانده باشد تا بتواند در مسائل دینی نظر بدهد. همان‌طوری که طبابت علم می‌خواهد، فتوا دادن هم علم می‌خواهد. اخباریها می‌گفتند نه، هیچ درس خواندن نمی‌خواهد و اجتهاد از اهل تسنن پیدا شده است.

در همین تهران در زمان فتحعلیشاه مردی بود به نام میرزا محمّد اخباری و چه جار و جنجالی سر این مرد پیدا شده است! اصلش هندی است، مدتی در نیشابور بود و بعد به تهران آمد. اواخر عمرش سفری به عتبات کرد و در آنجا او را کشتند.

اخباریگری از کجا و چه زمانی پیدا شد؟ اخباریگری سه چهارقرن بیشتر از عمرش نمی‌گذرد. این نغمه را اولین بار مردی به نام ملّا امین استرآبادی ـ که سالها در مکه و مدینه مجاور بود[۱] ـ بلند کرد و با وجودی که خودش شیعه بود، به علمای بزرگ شیعه مانند شیخ طوسی و علامهٔ حلّی و محقق حلّی و مخصوصاً به علامهٔ حلّی شدیداً حمله کرد. چون علامه می‌گفت اخباری که ما الآن داریم همه معتبر نیست و اخبار را از نظر سند تقسیم کرد به اخبار صحیح، اخبار موثّق، اخبار حسن و اخبار ضعیف. اخبار صحیح اخباری است که تمام رُواتش مردمان موثق و هم شیعه بوده‌اند. [اخبار موثق، اخباری است که رواتش افراد موثقی بوده‌اند ولی شیعه نبوده‌اند.] اخبار حسن اخباری است که کسانی که آنها را نقل کرده‌اند اشخاصی راستگو بوده‌اند ولی ثابت نشده است که رواتشان افراد خوب و راستگو باشند. روایات ضعیف یعنی روایاتی که افرادی که آنها را روایت کرده‌اند یا لااقل یک نفر از آنها معلوم است که آدم درستی نیست. تاریخ، احوال روات را کم و بیش نشان داده است. (البته افرادی هم هستند که مجهولند). نتیجه این می‌شود که اخباری که ما در دست داریم همه قابل اعتماد نیست. ما باید ببینیم چه کسانی نقل کرده‌اند.

ملا امین گفت علامه با این کار، روایات ما را دسته‌دسته کرد و عده‌ای از روایات ما را انداخته. هرچه روایت داریم، همه یکجا درست است. اگر بگوییم روایتی ضعیف است، این توهینی است به امام صادق. مگر می‌شود روایتی از امام صادق باشد و ضعیف باشد خصوصاً روایات کتب اربعه، یعنی روایاتی که در **کافی** شیخ کلینی و یا **تهذیب** شیخ طوسی و **استبصار** شیخ طوسی و **من لایحضره الفقیه** شیخ صدوق آمده است؟! اگر روایتی در این چهار کتاب باشد، دیگر جای گفتگو نیست.

نمونه‌هایی از جعل حدیث

مجتهدین آنهایی هستند که در این نظر تابع علامه‌اند. در همین کتاب **کافی** و کتابهای دیگر، روایتها هست که اگر به مضمون آنها نگاه بکنیم می‌فهمیم که مزخرف است. بعضی هم سندشان ضعیف است. مثلاً چندی پیش بود که داشتم مسائل مربوط به ربا را مطالعه می‌کردم، دیدم روایتی است که در آن مردی به نام علی بن الحدید می‌گوید: سلسبیل ـ که نام زنی است ـ از من چنین پولی خواسته و من می‌خواهم این پول را به او بدهم و از او به

---

۱. البته تاریخ این آدم روشن نیست که در آن مدت با چه کسانی ارتباط داشته است.

فلان حیله ربح بگیرم، این درست است یا نه؟ اتفاقاً کتاب **تهذیب** را می‌خواندم، به روایت دیگری رسیدم. دیدم نام این شخص را آورده است. شیخ طوسی در آنجا می‌گوید: **مُضَعَّفٌ جِدّاً**. حالا چون شیخ کلینی در **کافی** این روایت را نقل کرده است، باید بگوییم درست است؟ نه. پس قابل قبول نیست. مثلاً افرادی که اغراض بخصوص داشته‌اند، این را جعل و وضع کرده‌اند که در زمان حضرت صادق سقف حرم پیغمبر را تعمیر می‌کردند. کسی می‌گوید ما چند نفر بودیم و با هم بحث می‌کردیم: حالا که سقف را برداشته‌اند، آیا جایز است از بالا قبر پیغمبر را مشاهده بکنیم یا نه؟ یکی گفت جایز است، دیگری گفت جایز نیست. چرا جایز نیست؟ گفت: شاید پیغمبر با یکی از زنهایش خلوت کرده باشد و ما او را با زنش ببینیم! ببینید، این حرفی است که اصلاً آیا ممکن است یک مسلمان عادی بگوید که پیغمبر مثلاً زنده شده و دارد در آنجا با زنش عشقبازی می‌کند؟! آیا بگوییم چون در کتاب **کافی** است، درست است؟ اینها می‌گویند هرچه **کافی** نوشته باشد صحیح است. مجتهدین می‌گویند نه، مثل این اشخاص هزارها آدم جعّال وضّاع کذّاب بوده‌اند.

مردی است به نام ابی الخطاب. این مرد، ملحد و ضد اسلام بود. طشت رسوایی‌اش بالاخره از بام افتاد. وقتی می‌خواستند اعدامش کنند گفت: وَ لَقَدْ وَضَعْتُ فی اَخبارِکُمْ اَرْبَعَةَ آلافِ حَدیثٍ من چهار هزار حدیث در اخبار شما قاطی کردم. مجتهدین می‌گویند وقتی یک چنین جریانهایی در تاریخ وجود داشته است چطور ما می‌توانیم بگوییم هرچه حدیث نقل شده است، درست است.

مردی است به نام یونس بن عبدالرحمن که از بزرگان است. می‌گوید من کوشش می‌کردم که همیشه روایتهای معتبر را بنویسم و نقل بکنم. همه را نوشتم و به صورت کتابی درآوردم. یک وقتی خدمت حضرت رضا علیه السلام رسیدم و کتاب روایتم را به حضرت عرضه کردم و گفتم که تمام روایتها را از پدران شما نوشته‌ام. دیدم حضرت بسیاری از آنها را خط زد و گفت اینها دروغ است.

مبارزهٔ مجتهدان با اخباریان

ولی اخباریین زیر بار این حرفها نرفتند. یک مبارزهٔ بسیار شدیدی میان مجتهدین و اخباریین صورت گرفت. اخباریین مظهر کامل جمودند. ای کاش به این جمود قناعت می‌کردند. اینها یک تعصب احمقانه‌ای راجع به اخبار و روایتها دارند. آمدند در سه زمینهٔ دیگر خدشه کردند. آن شب عرض کردیم که ما چهار دلیل داریم: قرآن، سنت، اجماع و

عقل. اینها به واسطهٔ یک تعصب شدید و احمقانه‌ای که پیدا کرده بودند، برای اینکه آن سه دلیل دیگر را از حجّیت بیندازند، گفتند شما می‌گویید چهار دلیل داریم. اجماع که مال سنیهاست. اجماع وسیله شد برای اینکه ابوبکر خلیفه بشود و با همین اجماع امیرالمؤمنین را کوبیدند. حالا شما می‌گویید اجماع؟! مجتهدین گفتند اولاً موضوع خلافت جای اجماع نبود، موضوع نصّ است، نصّ قطعی پیغمبر. ثانیاً دربارهٔ ابوبکر که اجماع صورت نگرفت. اجماع این است که همهٔ اهل حل و فصل در یک مطلبی اجماع بکنند. علی بن ابیطالب و زبیر در مدینه بودند و جزء اجماع‌کنندگان نبودند. یک عدهٔ بسیار کمی جمع شدند و با هوچیگری کاری را درست کردند و اسمش را اجماع گذاشتند. گفتند خیر، حالا اجماع آنقدر هم دردی نداشت. شما عقل را در کار دین دخالت می‌دهید. اصلاً این فضولیها به عقل نیامده است. عقل هزاران خطا می‌کند، عقل اشتباه می‌کند، عقل حق ندارد در کار دین دخالت کند. انسان باید عقل خودش را تخطئه کند. ما اگر حدیثی را دیدیم، هرچه هم عقل ما داد بکشد که این درست نیست، باید بگوییم عقل! تو حق نداری دخالت بکنی.

این، درست حرف مسیحیهاست. مسیحیها گفتند عقل حق ندارد در حوزهٔ دین مداخله کند. می‌گفتند خدا عیسی شد، عیسی خدا شد و همین. منشأ عالم (خدا) یکی است و در عین یکی سه چیز است. آخر چطور می‌شود هم یکی باشد و هم سه‌تا؟! عقل می‌گوید اینچنین نیست، ولی می‌گویند عقل حق چنین دخالتی را ندارد.

اخباریین می‌گفتند اساساً عقل حق ندارد در موضوعات دینی دخالت کند. هرجا که استدلال عقلی به کار می‌آمد، می‌گفتند عقل حق ندارد دخالت کند. مثلاً اگر در یک جا گفته می‌شد یک دریا آب در یک فنجان جای گرفت، این با عقل جور در نمی‌آید ولی می‌گفتند عقل حق ندارد فضولی بکند. از این حرف اینها، مردم حقه‌باز زیرک هم استفاده کردند. هر دروغی که می‌خواستند جعل کنند، جعل کردند و در اختیار آنها قرار دادند. یک چیزهایی یهودیها و مغرضین جعل کردند و به اینها دادند و این خوش‌باورها هیچ نگفتند. مثلاً حدیثی نقل کرده‌اند به نام حدیث «سلسلة الحمار» که روزی پیغمبر اکرم آمد و به الاغی برخورد کرد... تا آخر. اینها واقعاً اسباب ننگ است و اگر مجتهدین نبودند، امروز [این جریان] اسباب زحمت برای مسلمین بود.

برخورد اخباریان با قرآن

رسیدیم به قرآن. حالا قرآن را چگونه از بین ببرند برای اینکه به اخبار حجّیت بدهند؟ قرآن را که نمی‌توانستند بگویند کتاب خدا نیست. گفتند قرآن مقامش بالاتر از این است که افراد عادی بشر آن را بفهمند. قرآن را فقط ائمه حق دارند بفهمند و بس. قرآن نازل شده است برای آنکه آنها بفهمند. ما باید ببینیم در اخبار ائمه چه آمده. به اصطلاح مجتهدین، گفتند ظواهر قرآن حجت نیست. مثلاً اگر قرآن می‌گوید: **اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْـمَیْسِرُ وَ الْاَنْصابُ وَ الْاَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبوهُ**[1] و ما معنی آن را این می‌دانیم که شراب و قمار حرام است، می‌گویند نه، تو باید به اخبار مراجعه کنی ببینی که آیا در اخبار آمده است که شراب و قمار حرام است یا نه؟ می‌گویند اساساً مخاطب قرآن، ما نیستیم.

به این ترتیب برای مردم قرآن را هم از اعتبار و حجّیت انداختند تا این‌طور فکر کنند که تنها مرجعی که باید به آن رجوع کرد اخبار و روایات است و اجتهاد دیگر معنی ندارد، چون اجتهاد یعنی انسان اِعمال فکر و اِعمال نظر کند. معنای اجتهادِ یک اصل این است که ببینیم قرآن چه گفته است، احادیث کدامش صحیح و کدامش ضعیف است، عقل را به کار برده ببینیم چه تشخیص می‌دهد، ببینیم علمای شیعه اجماعی دارند یا نه؟ گفتند همهٔ این حرفها را بریزید دور. آنوقت در اخبار چیزهایی هست که احیاناً خود قرآن را از اعتبار می‌اندازد. مثلاً فلان‌کس آمده گفته است که سورهٔ حمد این‌جور نیست که شما می‌خوانید، جور دیگری است. شما می‌خوانید: **صِراطَ الَّذینَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْـمَغْضوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضّالّینَ**. می‌گفتند در حدیث آمده است: صِراطَ مَنْ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضوبِ عَلَیْهِمْ وَ غَیْرِ الضّالّینَ و باید این‌طور خواند. آنگاه کلمات قرآنهای خودشان را در حاشیهٔ آنها عوض می‌کردند. چند سال پیش اینها مشغول شدند به چاپ کردن قرآن خودشان، آیت‌الله بروجردی متوجه شدند و فوراً جلو چاپش را گرفتند و بردند در دریا ریختند. وای به حال اینکه قرآنها چاپ می‌شد و به دست یهودیها و مسیحیها می‌رسید و می‌گفتند مسلمانها که می‌گویند قرآن ما تحریف نشده است، حالا خودشان یک قرآن دیگر در آورده‌اند که با قرآنی که دارند خیلی اختلاف دارد.

چند سال پیش طلبه‌ای بود در قم و در آن موقع چیزی که من در قیافهٔ او نمی‌دیدم نجابت بود. می‌دیدم همه از او دوری می‌کنند، و تا حدود **مطوّل** هم بیشتر نخواند و بعد

---

۱. مائده / ۹۰

رفت. یک وقت ما متوجه شدیم که در آبادهٔ شیراز برای خودش [۱] ...

این‌جور ضربه‌ها اینها به پیکر دین زدند. گفتند قرآن اعتبار ندارد. البته نگفتند قرآن را نخوانید؛ گفتند قرآن را بخوانید، قرآن را ببوسید، اما قرآن را نفهمید. این یک ضربهٔ بزرگی به عالم اسلام بالاخص به عالم تشیع زد به طوری که بعدها اساساً مفسرین شیعه رعبشان برداشت که قرآن را تفسیر کنند، از تفسیر کردن ترسیدند. جریان اخباریگری، این تعصب افراطی احمقانه‌ای که راجع به اخبار پیدا کردند که صحیح و ضعیف را با هم یکی دانستند، یکی از آن جریانهای فکری خطرناکی است که در دنیای اسلام پیدا شد و اثرش هم جمود فکری است، همان چیزی که الآن ما به آن مبتلا هستیم. اینها به عالم تشیع سرایت می‌کند.

سخن آیت‌الله بروجردی

من این حرف را در موقعی که آیت‌الله بروجردی در بروجرد بودند و خدمتشان رسیده بودیم، از ایشان شنیدم و بعد هم از کس دیگری نشنیدم و خیلی تأسف خوردم که چرا سؤال نکردم. ایشان برای پیدایش این جریان فکری یک ریشهٔ دیگری به صورت احتمال و حدس به دست می‌دادند، می‌گفتند من حدس می‌زنم که فکر اخباریگری در میان مشرق‌زمین ناشی از فکر مادیگری در مغرب‌زمین بوده است. چون مقارن با پیدایش اخباریگری، در مغرب‌زمین عده‌ای پیدا شدند که فلسفهٔ حسی را ابداع کردند و گفتند ما جز آنچه به چشم ببینیم یا به وسایل دیگر به وجود آن پی ببریم هیچ چیز دیگر حتی عقل را قبول نداریم، طرفدار حس و مخالف عقل شدند. و این در همان زمانی بوده است که روابط بین ایران صفوی و دول اروپا به نحو شدید برقرار بود و اتفاقاً مقارن همین قرنها در اینجا هم نهضت ضدعقلی پیدا شد ولی نه به آن صورت بلکه به عنوان طرفداری از اخبار، گفتند اصلاً عقل در کار دین حق دخالت ندارد و این متأسفانه آثار زیادی در فکر ما گذاشت.

۱. [در اینجا متن پیاده‌شده از نوار افتادگی دارد.]

مشروطیّت

اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّٰهِ[1].

در دو شب گذشته به دو جریان فکری که در تاریخ اسلام رخ داده و هر دو جریان جمودآمیز بوده است، اشاره کردیم. یکی از این دو جریان، جریان خوارج بود. خوارج مظهر جمود فکری در عصر خودشان بودند. پیدایش خوارج به دنبال این فکر بود که گفتند حکمیتِ حَکَم برای اینکه خلیفه را تعیین کند، اینکه حَکَم حُکم کند میان دو نفر که مدعی خلافت هستند، برخلاف اسلام است زیرا قرآن فرموده است: اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّٰهِ و خودشان که ابتدا این کار را کرده بودند، خود را تخطئه کردند و حضرت امیر را هم ـ که به اجبار وادار به این کار کرده بودند ـ تخطئه کردند و گفتند این کار کفر بوده است، ما توبه کردیم تو هم توبه کن. حضرت فرمود: این کار خطا بود و منشأ این خطا شما بودید نه من، ولی به هر حال کفر نبود و من خطایی مرتکب نشده‌ام.

جریان دیگر جریان اخباریگری است. این دو جریان خیلی شبیه یکدیگر هستند.

۱. انعام / ۵۷

راجع به اخباریگری عرض کردم که خیلی تفاوتها میان روش اخباریین و روش مجتهدین است ولی اگر بخواهیم اساس را به دست بیاوریم که روح اخباریگری چیست، می‌بینیم روح اخباریگری را جمود تشکیل داده است. جمود این است که می‌گوید اجتهاد که اظهار نظر است، تفکر است، تجزیه و تحلیل است و به عبارت دیگر عقل را در دین دخالت دادن است، درست نیست. و گفتند قرآن هم برای فهمیدن نیست، ما حق نداریم مستقیماً به قرآن مراجعه کنیم، آن برای ائمه است و ما باید به اخبار و روایات مراجعه کنیم.

جریان دیگری هم هست که مربوط به زمان خودمان است و آن، جریان مشروطیت است. مشروطیت که به ایران آمد ـ اگر تاریخش را خوانده باشید ـ مردم ایران را به دو قسم منقسم کرد: گروهی طرفدار استبداد و گروهی طرفدار مشروطیت. هم سیاسیون منقسم شدند و هم روحانیون، آنهم روحانیون بزرگ. عده‌ای حامی مشروطیت شدند و سخت از آن حمایت کردند و عده‌ای دیگر با مشروطیت مخالفت کردند به طوری که مخصوصاً مخالفین در هرجا که بودند، در حوزه‌های علمیه، فضلا، مدرسین و طلّابی را که طرفدار مشروطیت بودند از خود نمی‌دانستند؛ یعنی اگر می‌فهمیدند فلان شخص طرفدار مشروطیت است، به هیچ‌وجه به او شهریه نمی‌دادند. کم‌کم کار به جایی رسید که هر دسته، دستهٔ دیگر را تکفیر و تفسیق می‌کردند و واقعاً فتنهٔ بزرگی در دنیای روحانیت به وجود آمد. چون موضوع این‌جور نبود که مثلاً سیاسیون مملکت طرفدار یک فکر باشند و روحانیونْ همه طرفدار فکر دیگر، بلکه خود روحانیون منقسم به دو دسته شدند: بعضی طرفدار مشروطیت و بعضی مخالف. در اینجا من قبل از اینکه مطلب را شروع بکنم، نکته‌ای را تذکر می‌دهم:

در جریان مشروطیت دو مطلب است که ما به یکی از آنها کار نداریم و روی دیگری بحث می‌کنیم. یکی این است که از نظر اجتماعی و سیاسی چه عواملی در ایجاد مشروطیت ایران دخالت داشت و چه عواملی (عوامل سیاسی خارجی) مخالف بود؟ به طور قطع سیاستهای بزرگ آن روز دنیا روی مشروطیت و استبداد نظر داشتند؛ یعنی یکی از سیاستهای بزرگ آن روز دنیا طرفدار مشروطیت بود و کوشش می‌کرد مشروطیت در ایران ایجاد بشود، و یک سیاست بزرگ دیگر دنیا از استبداد حمایت می‌کرد و کوشش می‌کرد که جلو مشروطیت را بگیرد، چرا؟ برای اینکه آن که طرفدار مشروطیت بود می‌خواست بعد از مشروطیت سیاست خودش را بر ایران تحمیل کند (کما اینکه همین کار را کرد) و آن که مخالف بود نفوذی داشت و می‌خواست جلو نفوذ رقیب را بگیرد. بنابراین

اگر کسانی با مشروطیت مخالف بودند از این نظر بود که دستهای خارجی را می‌دیدند و می‌دانستند و پیش‌بینی می‌کردند که منظور، مشروطیت واقعی نیست بلکه یک سیاست خارجی دیگری در کار است. یا اگر کسی مخالف استبداد بود، از آن جهت بود که آن سیاستهایی را که طرفدار استبداد بودند می‌شناخت و ضررهای سیاست آنها را می‌دانست[۱].

موافقان و مخالفان مشروطیت

مرد بزرگی مثل مرحوم آخوند خراسانی سخت حامی مشروطیت بود و واقعاً این مقدار که بنده تحقیق کرده‌ام مرحوم آخوند خراسانی یکی از بزرگان علمای شیعه بوده است و می‌شود گفت در دنیای شیعه مدرّسی به خوبی مرحوم آخوند نیامده است. حوزهٔ درس هزار و دویست نفری داشته است و شاید سیصد نفر مجتهد مسلّم پای درس این مرد می‌نشسته‌اند و ایشان فوق‌العاده مرد باایمان و باتقوایی بوده است. در اینکه این مرد منتهای حسن نیت را داشته است شکی نیست. حالا اگر کسی گفت من با مشروطیت مخالفم، معنایش این نیست که ـ العیاذ بالله ـ مرحوم آخوند را تخطئه می‌کند. از آن طرف، در رأس مخالفین یک فقیه بسیار بزرگی بوده مثل مرحوم آقا سید کاظم یزدی که در فقاهت کم‌نظیر بوده است. اگر کسی با استبداد مخالف و طرفدار مشروطیت باشد، معنایش این نیست که مرحوم یزدی را تخطئه می‌کند. شاید مرحوم یزدی که مخالف با مشروطیت بود می‌دانست که دستهای خارجی دخالت دارد و بعد هم چنین و چنان می‌شود. بنابراین بحث تصویب یا تخطئهٔ علمای بزرگ نیست، چون موضوع یک جهت ندارد. اگر موضوع مشروطیت و استبداد یک مسئلهٔ علمی بود، یک حرفی بود. مسئله‌ای بوده که عوامل زیادی در آن دخالت داشته است. ما از اینکه کدام دست سیاست چه دخالتی داشته است صرف‌نظر می‌کنیم و با مخالف و موافق کاری نداریم. قرائن هم نشان می‌دهد کسانی که مخالف با مشروطیت بودند می‌گفتند این مشروطیت که می‌خواهد بیاید غیر از آن مشروطیتی است که دارند صحبتش را می‌کنند، مشروطهٔ مشروعه به اصطلاح نیست و نخواهد آمد، مانند مرحوم شیخ فضل‌الله نوری.

به هر حال یک چنین جریانی به وجود آمد و چه حوادث تلخ و خونینی به وجود آورد!

---

۱. روسها طرفدار استبداد بودند و انگلیسها طرفدار مشروطیت.

مجتهدین کشته شدند، مردی مانند آقا شیخ فضل‌الله نوری به دار زده شد. این یک امر کوچکی نیست. مرحوم نوری مرد بزرگی بود، مجتهد مسلّم و تا حدودی که شنیده‌ایم مرد بسیار پاک و باتقوا و عادلی بود، مجتهد مسلّم العداله و عادل مسلّم الاجتهاد بود.

ما مطلب را از یک زاویهٔ بالخصوصی می‌خواهیم مطالعه کنیم، یعنی آن را تفکیک می‌کنیم از عوامل خارجی و از این جهت که آیا ایرانِ آن روز مستعد مشروطیت بود یا نبود. جایی غیر از مملکت خودمان و زمانی غیر از زمان خودمان را فرض می‌کنیم؛ یعنی یک کشور اسلامی را فرض می‌کنیم که در آن مردم مستعد هستند یعنی می‌فهمند که مشروطیت یعنی چه، چون در آن موقع اغلب مردم نمی‌دانستند که مشروطیت چیست[1]. مستعد نبودن ملت یعنی اینکه نمی‌فهمید. ما می‌خواهیم فرض کنیم یک کشوری را که مردمش می‌فهمند. همچنین فرض کنیم که عوامل خارجی وجود ندارد، سوءنیتی در کار نیست. آیا مشروطیت با قانون اسلام انطباق دارد یا نه؟ این یکی از آن مسائلی است که تا ما آن را بررسی نکنیم، آن جریان جمود و جهالتی که عرض کردیم کاملاً حلّاجی نمی‌شود.

بعضی‌ها از همین نظر مجرّد، قطع‌نظر از عوامل خارجی می‌گویند مشروطیت برخلاف دین اسلام است، یعنی دین اسلام با مشروطیت سازگار نیست. ناچار باید بگویند با استبداد سازگار است یا لااقل با استبداد سازگارتر است. چرا؟ تا تعریف نشود که مشروطیت چیست، نمی‌شود بحث کرد.

تعریف مشروطیت

معنای مشروطیت این است که مملکت احتیاج به یک سلسله تصمیمات دارد؛ یعنی مملکت احتیاج دارد به حکومت یعنی دستگاهی که مجموعاً امر مملکت را اداره کند، چنانکه یک مؤسسهٔ فرهنگی یا یک شرکت تجارتی احتیاج به مدیر یا هیئت مدیره دارد. حرف اول این است که هر مملکتی احتیاج به جمعی دارد که اداره‌کنندهٔ مملکت باشند. اگر

۱. می‌آمدند درِ خانهٔ مردم می‌گفتند آیا می‌دانید مشروطیت چیست؟ اگر مملکت، مشروطه بشود نانهای سنگک بزرگ با کباب به خانهٔ شما می‌آورند. یک مرد ساده‌لوحی می‌گفت: عجب! مشروطه یعنی شما می‌خواهید مشروطه خانم را بیاورید اینجا و او را پادشاه کنید. و از این جریانها زیاد بوده است که نه آن کسی که به نفع مشروطیت مبارزه می‌کرد می‌فهمید چه می‌گوید و نه آن کسی که به نفع استبداد کار می‌کرد می‌فهمید دنبال چه می‌رود.

ما گفتیم خیر، اساساً وجود مدیر یا هیئت مدیره خطاست و نباید باشند، هم مشروطیت را رد کرده‌ایم و هم استبداد را؛ چون استبداد معنایش این است که یک فرد حکومت می‌کند، مشروطیت شکل دیگر است. پس استبدادش غلط است، مشروطیتش هم غلط است. اگر بگوییم چرا؟ می‌گویند مملکت همین‌قدر که دین داشته باشد، دین مردم را بی‌نیاز می‌کند از اینکه حکومت داشته باشند.

اتفاقاً این همان حرفی است که خوارج می‌گفتند. آنها می‌گفتند: لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه. در **نهج‌البلاغه**، حضرت علی علیه‌السلام در مورد این سخن می‌فرماید: **کَلِمَةُ حَقٍّ یُرادُ بِهَا الْباطِلُ** این حرف درستی است، اما این‌جور که اینها قصد می‌کنند غلط است. **لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه** حکم از ناحیهٔ خدا باید باشد، حرف درستی است اما اینها این حرف درست را در مورد غلط به‌کار می‌برند. وَ لٰکِنْ هٰؤُلاءِ یَقولونَ: **لا اِمْرَةَ اِلّا لِلّٰه** یعنی امیریِ مردم باید با خدا باشد، این که نمی‌شود. وَ **لابُدَّ لِلنّاسِ مِنْ اَمیرٍ بَرٍّ اَوْ فاجِرٍ**[1] مردم احتیاج به امیر و حاکم دارند، حالا یا خوب باشد یا بد، یعنی در درجهٔ اول باید خوب باشد و در درجهٔ دوم بد بودنش از نبودنش بهتر است؛ یعنی وجود قانون ـ ولو قانون دینی ـ مقنع و کفایت‌کننده از اینکه مردم حکومت داشته باشند نیست. و لهذا مسئلهٔ خلافت را، هم ما شیعه‌ها و هم سنیها هر دو قبول داریم. حتی خوارج هم ابتدا گفتند که احتیاج به خلیفه ندارند ولی بعد خودشان آمدند با یک خلیفه بیعت کردند. پس شیعه و سنی در این جهت اتفاق دارند که دین داشتن معنایش این نیست که حالا که دین داریم پس دیگر حکومت لازم نیست. هر دو می‌گویند حکومت می‌خواهیم، منتها در حکومتِ بعد از پیغمبر سنیها از یک راه رفتند و شیعه‌ها گفتند کسی لایق است که پیغمبر او را تعیین کرده باشد.

فرض دوم این است: حالا که ما احتیاج به حکومت داریم آیا احتیاج داریم به اینکه به یک تعبیر یک عده تصمیم بگیرند و دیگران اجرا کنند یا نه، همان کسی که تصمیم می‌گیرد اجرا هم بکند؟ استبداد معنایش این است که همان کسی که تصمیم می‌گیرد اجرا هم بکند. مشروطه معنایش این است که یک عده تصمیم بگیرند و عدهٔ دیگر اجرا کنند، و باید آنهایی که تصمیم می‌گیرند خود مردم انتخابشان کرده باشند. نمایندگان مردم تصمیم بگیرند، هیئت دولت اجرا کند. و تازه هیئت دولت را هم باید نمایندگان تعیین کرده باشند تا در نتیجه همه چیز را مردم تعیین کرده باشند و در واقع مردم خودشان بر خودشان

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴۰

حکومت کرده باشند. ولی مخالفین مشروطه می‌گفتند خیر، شما اینجا مغالطه می‌کنید و می‌گویید معنای استبداد این است که یک نفر تصمیم بگیرد و او هم اجرا کند و معنای مشروطیت این است که نمایندگان مردم تصمیم بگیرند و هیئت دولت اجرا کند. اینجا صِرف تصمیم نیست، اگر صرف تصمیم بود ما مخالف نبودیم، و راست هم می‌گفتند. می‌گفتند اگر مشروطیت این‌طور بود که مردم نمایندگان را انتخاب می‌کردند که نمایندگان قوهٔ مجریه را انتخاب کنند، و نیز نمایندگان تصمیم بگیرند، هیئت دولت هم اجرا کند ولی این تصمیم برای این باشد که ببینند قانون خدا چه گفته است و قانون دیگر وضع نکنند، هرچه قانون خدا گفته است مطابق آن تصمیم بگیرند و دولت را موظف به اجرای آن کنند، خوب بود اما مشروطیت که این نیست. شما یک کلمهٔ قشنگی را به کار می‌برید برای اغفال ما. مشروطیت معنایش این است که ملت نمایندگان را انتخاب کند و نمایندگان تصمیم بگیرند. کلمهٔ قشنگی است ولی عین حقیقت نیست. نمایندگان قانون وضع کنند، تصمیم بگیرند نه این است که مطابق قوانین الهی تصمیم بگیرند و قانون وضع کنند که هیئت دولت اجرا کند.

باز در اینجا منطق مستبدین، منطق مشروطیین را شکست می‌دهد. اما باز مشروطیین جوابی دارند که در مقابل آن، جواب دیگری وجود ندارد.

منطق موافقان

می‌گویند ما قبول داریم که مشروطیت ـ که می‌گوییم نمایندگان مردم تصمیم بگیرند ـ معنایش این نیست که مجتهدی که می‌خواهد استنباط احکام بکند ببیند قانون خدا چیست، عین همان قانون را به دولت ابلاغ کند و دولت هم اجرا کند. ما هم قبول داریم که این‌جور نیست. نمایندگان مردم قانون وضع می‌کنند، ولی مگر هر قانون وضع کردنی ممنوع است؟ نه. ما یک قانونی داریم به نام قانون دین. دین تکلیف مردم را برای همهٔ زمانها روشن کرده است، قوانین کلی بیان کرده است. ولی برخی موارد جزئی پیش می‌آید که در آن موارد، مردم حق دارند با توجه به قانون کلی الهی قانون وضع کنند. لهذا ما می‌گوییم قانون اساسی داریم. در قانون اساسی ما قطعی و مسلّم شده است که یک هیئتی که از پنج نفر کمتر نباشد و افراد آن مجتهد و عارف به مقتضیات زمان باشند، باید ناظر باشند که قوانینی که مجلس طرح می‌کند انطباق با قوانین اسلامی داشته باشد. قانونی که وضع می‌شود اگر خلاف قانون اساسی بود جلویش را بگیرند و اگر موافق بود،

نه. و مثال ذکر می‌کنند، می‌گویند معنای قانون اسلامی و قانون دینی این نیست که مردم در تمام جزئیات زندگی خود باید بروند ببینند که در قرآن یا سنت این حکم چگونه بیان شده است. مثلاً اوضاع شهرها تغییر می‌کند، وسایل نقلیهٔ جدیدی به کار می‌آید. مردم احتیاج دارند قوانینی داشته باشند که آن قوانین وضع رانندگی را منظم کند، چون اگر بنا بشود رانندگی قانون نداشته باشد، هر آنْ هزارها تصادف رخ می‌دهد. باید قانون داشته باشد. اینها جزء اموری است که اسلام آنها را به خود مردم تفویض کرده است. نظیر این است که پدر در داخل خانوادهٔ خودش حق دارد یک سلسله مقررات وضع کند. قانون خدا این است که پدر رئیس خانواده است و همه باید امر او را اطاعت کنند. قانون دیگر این است که پدر حق حکومت دارد ولی حق تحکّم ندارد؛ رئیس خانواده است، حق دارد در حدود مصالح خانوادگی امر و نهی کند ولی حق زورگویی ندارد، یعنی حق ندارد که برخلاف مصالح خانوادگی رفتار کند. اما آیا خدا در مورد امور جزئی داخل خانواده هم قانون وضع کرده است که مثلاً پدر این کار را بکند و آن کار را نکند؟ نه، خدا می‌گوید ای فرزندان از پدرانتان اطاعت کنید و ای پدرها عادلانه با افراد خانواده رفتار کنید.

مثال دیگر: از قدیم در حمامها، حمامیها برای خودشان قانون وضع کرده‌اند که وقتی می‌خواهید داخل خزانه بشوید این کار را بکنید. آیا حمامی حق دارد برای داخل حمامش قانون وضع کند یا باید بگوییم: «لا حُکْمَ اِلّا لِلّٰه» قانون را باید خدا وضع کند، پس حمامی در داخل حمامش هم نمی‌تواند قانون وضع کند؟ بله قانون را باید خدا وضع کند. خدا می‌گوید اگر کسی رئیس یک مؤسسه‌ای بود، حق دارد بر طبق مصالح خودش برای آن مؤسسه مقررات عاقلانه‌ای وضع کند. بر مردم دیگر هم لازم است که آن مقررات را اطاعت کنند.

اینها در امور جزئی است. اما در امور کلی، همان‌طور که گفتیم هر مملکتی احتیاج به مدیر یا هیئت مدیره‌ای دارد. اینکه آن هیئت مدیره بخواهند قوانینی را در مقابل قوانین خدا وضع کنند (مثل اینکه خدا گفته است اختیار طلاق با مرد است و قانون، اختیار طلاق را به زن بدهد) درست نیست. اما اینها در حدودی که تکلیف اقتضا می‌کند، حق دارند مقرراتی را وضع کنند که در واقع وضع قانون جزئی است که با قانون کلی الهی تطبیق کند. بله، اگر بخواهند به آن اختیار وضع قانون بدهند به طوری که قوانین الهی را در نظر نگیرد صحیح نیست. ولی با در نظر گرفتن قانون الهی، وضع قانون برای موضوعات جزئی مانعی ندارد. مثلاً قانونی وضع می‌کنند که آیا محصل به خارج بفرستیم یا نه؟ این چیزی

نیست که حکمش در اسلام بیان شده باشد ولی قرآن یک اصول کلی ذکر کرده است. مثلاً در باب علم از آن جهت که علم است بیان شده است که آیا علم را اگر در دست غیرمسلمان دیدیم، می‌توانیم بگیریم یا نه؟ در این مورد یک حدیث نیست بلکه دهها حدیث است که می‌گوید بگیر: **اَلْحِكْمَةُ ضالَّةُ الْـمُؤْمِنِ** حکمت گمشدهٔ مؤمن است، **يَأْخُذُها اَيْنَما وَجَدَها** هرجا آن را ببیند می‌گیرد. در بعضی جاها تصریح دارد که حکمت را هرجا دیدید بگیرید **وَ لَوْ مِنْ مُشْرِكٍ**[1] اگرچه در دست کافر باشد. اینجا تکلیف معین است. آنوقت موضوعات دیگری پیش می‌آید. مثلاً فرض کنید ما وقتی محصل به خارج می‌فرستیم، آنجا گمراه می‌شوند. اینجا باید دید علت گمراه شدنشان چیست. طنطاوی در تفسیرش [به نقل از یک استاد غربی] می‌گوید: یک وقتی با عده‌ای از شاگردان عرب ـ که گویا مصری بوده‌اند ـ سر و کله می‌زدم. یک روز رفته بودیم بیرون. زمستان بود و هوا خیلی سرد بود و یخ نسبتاً ضخیمی بسته شده بود. یک وقت دیدم در این هوای سرد، این دانشجویان دستها را بالا زدند، یخها را شکستند و در آن آب سرد اول دستشان را شستند، بعد صورتشان را و بعد این دست و آن دست، و دستی به سر کشیدند و پاها را هم شستند و بعد هم ایستادند به انجام یک عملی که عبادتشان بود...[2] بعد گفت: ای وای! اینها آمده‌اند علم ما را بگیرند، دین خودشان را هم حفظ کرده‌اند. اینها یک حساب دیگری است.

اگر بشر حتی این مقدار هم حق وضع قانون در مسائل جزئی را نداشته باشد، این دیگر جمود است و درست مثل حرف اخباریین است که می‌گویند: ما احتیاج به مجتهد نداریم و به اخبار مراجعه می‌کنیم. در اخبار، کلیات مسائل بیان شده است و مجتهد باید فکرش را به کار بیندازد و به همان نحو در مسائل جزئی حکم بدهد.

پس اگر هیئت مدیره‌ای بخواهند برای خودشان نظامنامه‌ای طبق قوانین کلی وضع کنند، این از نظر ما اشکالی ندارد[3].

---

۱. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۸۰ [قریب به این عبارت]

۲. [متن پیاده شده از نوار به همین صورت است.]

۳. [خوانندهٔ محترم توجه دارد که در این بحث، منظور از مشروطیت، نظامی حکومتی است که دارای مجلس قانونگذاری است نه مشروطهٔ سلطنتی.]

شئون پیامبر(ص): رسالت، قضاوت، حکومت

ما آتیٰکُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَ ما نَهیٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا.

سه شأن و سه مقام مختلف است که هرسه از مختصات رسول اکرم است، به این معنی که از رسول اکرم است و از ناحیهٔ او به دیگران می‌رسد و رسیده است؛ یعنی پیغمبر اکرم در آنِ واحد از طرف پروردگار دارای سه مقام بود. یک مقام همان مقام پیغمبری یا رسالت است، مقام ابلاغ احکام الهی؛ یعنی از طرف خداوند احکام و معارف الهی به او وحی می‌شد و او مأمور بود که آنچه را که به او ابلاغ می‌شد، آنچه را که به او وحی می‌شد به دیگران اعلان بکند. از این نظر، او رسول و پیغمبر بود که در آیه‌ای می‌فرماید: **ما عَلَی الرَّسولِ اِلَّا الْبَلاغُ**[1] بر یک نفر فرستاده، نیست جز رساندن به مردم. یعنی به او وحی می‌شد احکام و دستورها که این‌طور نماز بخوانید، این‌طور روزه بگیرید، این‌طور زکات بدهید، این‌طور حج بروید، این‌طور معاملات انجام بدهید و او هم آنها را به مردم ابلاغ می‌کرد. مردم هم در قبال او از این نظر وظیفه دارند آنچه را که او ابلاغ می‌کند بگیرند.

مقام مقدس دیگری هست که پیغمبر علاوه بر پیامبری و رسالت، دارای آن مقام هم

---

۱. مائده / ۹۹

هست. اینکه عرض می‌کنم مقدس است، معنایش این است که این مقام باید از ناحیهٔ خدا به او رسیده باشد که بتواند در میان مردم پیامبر باشد. آن مقام، مقام قضاوت و داوری میان مردم است. قضاوت هم مقامی است که باید از ناحیهٔ خدا به کسی داده شود که بتواند در میان مردم داوری کند. داوری یعنی مردم از لحاظ حقوق اجتماعی اختلاف پیدا می‌کنند، مقامی باید در اجتماع باشد که احقاق حق بکند؛ یعنی به آن موضوع رسیدگی کند و طبق قانون خاصی رأی و حکم بدهد. پیغمبر از ناحیهٔ خدا، تنها پیغمبر نبود، بلکه قاضی هم بود. هم پیغمبر بود و هم قاضی. اینها فی حد ذاته قابل تفکیک است. قضاوت هم خود یک مقام مقدس دیگری است. قاضی را هم باید خدا تعیین کرده باشد. این آیه‌ای که در قرآن است: فَلا وَ رَبِّکَ لایُؤْمِنونَ حَتّیٰ یُحَکِّموکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لایَجِدوا فی اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّموا تَسْلیماً[1] مربوط به مقام قضاوت رسول اکرم است نه مقام پیامبری او. معنای آیه این است که مردم باید در مقابل قضاوت تو تسلیم بشوند، یعنی این‌جور نباشند که وقتی نزد تو می‌آیند توقع داشته باشند که تو جانب آنان را بگیری. مثلاً دو نفر هر دو مسلمان، اما یک نفر مسلمان با سابقه، مسلمان مهاجر، مسلمانی که مال و زن و بچهٔ خودش را گذاشته و آمده، و یک نفر که تازه اسلام آورده، در یک موضوع اختلاف دارند، نزد تو می‌آیند. احتمالاً آن مسلمانی که سابقهٔ زیادی دارد توقع دارد که پیغمبر جانب او را بگیرد. یا یک نفر مسلمان و یک نفر غیرمسلمان که در پناه مسلمین است و با مسلمین پیمان دارد، در یک موضوع مالی اختلاف پیدا می‌کنند، خدمت پیغمبر می‌آیند. یک وقت ممکن است این مسلمان توقع داشته باشد که پیغمبر جانب او را بگیرد. این ایمان نیست. ایمان آنگاه ایمان است که وقتی پیغمبر را حَکَم قرار دادند، داور و قاضی قرار دادند، در مقابل حکم او تسلیم بشوند. این آیه مربوط به قضاوت پیغمبر است.

مقام مقدس سومی پیغمبر دارد که آن را هم خدا برای او معین کرده است و خدا هم باید معین کند و آن، مقام حکومت است. پیغمبر حاکم مردم بود، سائس مردم بود؛ یعنی مدیر اجتماع بود، ولیّ امر اجتماع بود. پیغمبر حکومت تشکیل داد. خودش در رأس بود، فرمان می‌داد. مثلاً در فلان قضیه‌ای که پیش آمده بود، بسیج عمومی اعلام می‌کرد یا [دستور می‌داد] امسال چه کشت بکنید. بدون شک پیغمبر اکرم در ده سالی که در مدینه بود، حکومت تشکیل داد و در میان مردم مثل یک حاکم حکومت می‌کرد. باز مقام

---

۱. نساء / ۶۵

حاکمیت و مقام مدیریت اجتماع غیر از مقام پیامبری و غیر از مقام قضاوت است. از آن جهت که پیغمبر بود، فقط مبیّن احکام بود؛ یعنی می‌گفت خدا این‌جور امر کرده است، من هم به شما ابلاغ می‌کنم. از آن جهت که قاضی بود به مشاجرات مردم می‌رسید و از آن جهت که حاکم و سائس بود، ادارۀ سیاسی مردم را بـه عـهده گـرفته بـود. آیـۀ شـریفه می‌فرماید: یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا اَطیعُوا اللهَ وَ اَطیعُوا الرَّسولَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ[1] (اینجاست انضباطی که محکوم باید در مقابل حاکم داشته باشد، مردم باید در مقابل قوّۀ حـاکـمه داشته باشند) می‌گوید: خدا را اطاعت کنید، پیغمبر و اولی‌الامر را اطـاعت کـنید. و لهـذا می‌بینید ما شیعیان به این آیه که می‌رسیم «امر» اولی‌الامر را مربوط به خلافت می‌دانیم، می‌گوییم این آیه مقام خلافت را معین می‌کند. این یک مقام دیگری است. این مقام هم مقام مقدسی است و مثل آن دو مقام، آن را خدا باید معین کرده باشد.

انتقال این سه مقام به امام

ولی دو مطلب در اینجا هست. یک مطلب این است که آیا خدا به پیغمبر دستور داده است که بعد از خودش این مراتب را به دیگران تفویض کند یا نه؟ آری، ولی به ایـن مـعنی: پیغامبری او دیگر نایب‌بردار نیست، یعنی اصلاً بعد از پیغمبر خاتم پیغمبر دیگری نیست. اما پیغمبر مبیّن احکام است. باید معین کند که بعد از من احکام را چه کسی بیان می‌کند، با این تفاوت که پیغمبر خودش هرچه احکام می‌گرفت از وحی الهی می‌گرفت ولی شخص بعد از او باید احکام را از پیغمبر گرفته باشد و به مردم ابلاغ کند. این همان امامت است. امامت، مقام علمی و مرجعیت علمی است.

مقام قضاوت هم همین‌طور است. پیغمبر که می‌میرد مقام قضاوت کـه نـمی‌میرد، چون مردم به قضاوت احتیاج دارند. بعد از پیغمبر هم بین مردم مشاجرات صورت می‌گیرد و باید مقامی باشد که بین آنها فصل خصومت و قضاوت کند. بنابراین پیغمبر باید تکلیف قضاوت را برای بعد از خودش مشخص کند که بعد از من چه کسی باید قاضی باشد. در اینجا هم اختلاف است. اهل تسنن می‌گویند همان کسی که خلیفه است قاضی هم اوست یا باید قاضی را معین کند. ما شیعیان می‌گوییم این مقام مقام امامت است، مقام حکومت است. با مردن پیغمبر که حکومت ساقط نمی‌شود، چون بعد از پیغمبر مردم به آن احتیاج

۱. نساء / ۵۹

دارند و باید کسی این مقام را داشته باشد.

پس یک نکته که می‌خواستم عرض بکنم این است که این سه مقام هرکدام به نحوی بعد از پیغمبر به شخص دیگری منتقل می‌شود، با این تفاوت که انتقال اولی ـ که پیغامبری است ـ به این شکل است که آن شخص، دیگر از طریق وحی احکام را نمی‌داند بلکه از طریق تعلّم پیغمبر احکام را می‌داند و پیغمبر احکام را به او یاد داده است و او باید مرجع باشد.

مطلب دوم این است که از این سه مقام، مقام پیغمبری یک مقام شخصی است، یعنی نمی‌تواند کلی باشد. ولی مقام قضاوت و مقام حکومت می‌تواند کلی باشد. یعنی پیامبر نمی‌تواند مقام پیغمبری و همچنین مقام امامت را به طریق کلی بیان کند، مثلاً بگوید هرکس که دارای فلان صفات بود پیغمبر یا امام است که در آنِ واحد شاید صد نفر شایستگی آن را داشته باشند. ولی مقام قضاوت و مقام حکومت را به طور کلی می‌شود تعیین کرد؛ یعنی پیغمبر این‌طور می‌گوید که بعد از من هرکس دارای فلان صفات باشد می‌تواند قاضی باشد. مثلاً هرکس که قرآن را بشناسد و نسبت به آن معرفت داشته باشد، نسبت به پیغمبر معرفت داشته باشد، عادل باشد، تارک دنیا باشد، **فَقَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حاكِماً** حق دارد که در میان مردم قضاوت کند. آنوقت اگر کسی دارای این مقام بود می‌تواند بگوید مرا خدا معین کرده است چون پیغمبر، اصلی ذکر کرده است که مطابق آن اصل من می‌توانم قاضی باشم. ما که شیعه هستیم این‌جور می‌گوییم که شرط اول قاضی این است که مجتهد باشد، یعنی تخصص فنی داشته باشد. شرط دیگر این است که طهارت مولد داشته باشد، نطفه‌اش پاک باشد. دیگر اینکه عادل باشد، یعنی در هیچ‌کدام از اعمالش فاسق نباشد، منحرف نباشد؛ نه تنها در قضاوت خلافکار نباشد، رشوه‌گیر نباشد، بلکه در همهٔ امور خلافکار نباشد. چون الآن این‌جور می‌گویند که قاضی باید فقط در کار قضاوت خودش امین باشد یعنی رشوه‌خوار نباشد و تحت تأثیر دیگران قرار نگیرد اما می‌تواند مشروب بخورد، این کار به قضاوت مربوط نیست. نه، اسلام می‌گوید اساساً این مقام آنقدر مقدس است که ناپاک ـ ولو در غیر امر قضاوت ناپاک است ـ حق نشستن در این مسند مقدس را ندارد. ولی اگر شخصی همهٔ این شرایط را که اسلام معین کرده است دارا بود، باید گفت این آدم را خدا معین کرده است.

مبیّن احکام الهی بعد از پیغمبر امام است. اما دورهٔ امامت که منقضی شد، امامی دیگر ظهور ندارد که مردم در حوایج اجتماعی به او رجوع کنند. چه می‌کنند؟ امام می‌آید

نایب عام معین می‌کند و می‌گوید: **اُنْظُروا اِلیٰ مَنْ رَویٰ حَدیثَنا وَ نَظَرَ فی حَلالِنا وَ حَرامِنا** آن کسی که حدیث ما را روایت کرده باشد و در حلال و حرام ما دقیق باشد، عادل باشد، درستکار باشد **فَقَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حاکِماً**[1] من او را بر شما حاکم قرار دادم. مثلاً اگر کسی ادعا کند که من حق دارم قیّم بر صغیر معین کنم، می‌گوییم این مقام مقام مقدسی است و مقام مقدس را باید خدا معین کرده باشد و اساساً مقام مقدس را غیر از خدا کسی نمی‌تواند معین کند. هر سه مقام (بیان احکام، قضاوت در میان مردم و حکومت بر مردم) مقدس است و خدا باید معین کرده باشد؛ یا به طور تعیین شخص و یا به طور کلی شرایطی برای آن ذکر کرده باشد، که در این صورت باز هم خدا معین کرده است. تا اینجا هیچ بحثی از نظر اصول اسلامی نیست.

اگر کسی ادعا کند که من مفتی هستم، فتوا می‌دهم و شما باید عمل بکنید، باید حساب کرد که این مقام، مقدس است. باید دید صلاحیت بیان احکام الهی ـ که اول از خدا بوده است، به پیغمبر ابلاغ شده، از پیغمبر به امام و از امام به یک افرادی که واجد شرایطی بوده‌اند رسیده است ـ در این شخص هست یا نه. شما باید ببینید او از افرادی هست که مصداق این مقام مقدس هستند یا نه. اگر دیدید که عادل است، دنیا طلب نیست و مصداق **اَمّا مَنْ کانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً لِنَفْسِهِ حافِظاً لِدینِهِ تارِکاً لِهَواهُ مُطیعاً لِاَمْرِ مَوْلاهُ**[2] است، یعنی از فقهایی است که می‌تواند خودش را نگهداری کند، مالک نفس خودش است، نگهدار دین است، از هوای نفس جدا و مطیع امر مولایش است، آنوقت شما بدانید که او لیاقت مقام مقدس مرجعیت و فتوا دادن را دارد. این نمی‌شود که ما همین‌جوری زید را به عنوان مرجع بشناسیم. مسئلهٔ امامت و مرجعیت علمی که یک مقام خاصی است، در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است.

سخن آیت‌الله بروجردی

یادم هست که مرحوم آیت‌الله بروجردی همیشه این مطلب را گوشزد می‌کردند که: دو مطلب است، این دو مطلب را از یکدیگر تفکیک بکنید، آنوقت اختلافات ما با سنیها حل می‌شود و به نفع ما هم حل می‌شود: یکی مسئلهٔ خلافت و زعامت، و دیگر مسئلهٔ امامت.

---

۱. اصول کافی، ج ۱ / ص ۶۷

۲. احتجاج طبرسی، ج ۲ / ص ۲۶۳ [بجای تارکاً لهواه، مخالفاً علی هواه آمده است.]

در مورد خلافت و زعامت، ما می‌گوییم بعد از پیغمبر آن کسی که می‌بایست زمامدار می‌شد، حضرت امیر علیه السلام است. آنها می‌گویند نه، ابابکر است. این یک اختلاف. مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ امامت است؛ یعنی ما تنها روی شأن زمامداری و حکومت پیغمبر بحث نمی‌کنیم، پیغمبر شأن دیگری هم داشت و آن اینکه پیغمبر بود و مبیّن احکام. ما این حساب را باید بکنیم که بعد از پیغمبر مرجع احکام کیست؟ یعنی قول چه کسی برای ما حجت است؟ بعد ایشان می‌گفتند که در بعضی از روایات، نص در این است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: علی علیه السلام بعد از من خلیفه و زمامدار است. بعضی دیگر مطلب دیگری را علاوه می‌کنند، می‌گویند رسول اکرم فرمود: علی بعد از من مرجع احکام است. ما به سنیها می‌گوییم که ما یک بحثی با شما داریم راجع به زمامداری بعد از پیغمبر، ولی این موضوع گذشته است. نه حضرت علی وجود دارد که زمامدار باشد و نه ابوبکر. پروندهٔ این موضوع را می‌بندیم و راکد می‌گذاریم. ولی یک مسئلهٔ دیگر هست و آن اینکه قول چه کسی بعد از پیغمبر حجت است؟ حدیث اِنّی تارِکٌ فیکُمُ الثَّقَلَیْنِ: کِتابَ اللهِ وَ عِتْرَتی[1] مقام مرجعیت علمی عترت را بیان می‌کند و آن امروز هم به درد ما می‌خورد، یعنی الآن ما باید در یاد گرفتن احکام ببینیم عترت چه گفته است. آیا پیغمبر گفته است که همان‌طور که قول من حجت است، بعد از من قول عترت من هم حجت است یا نه؟ بله، گفت. ما روی خلافت و زمامداری با شما بحث نمی‌کنیم اما این مسئلهٔ روز را باید عمل کنیم. ما چرا خودمان را سر موضوع زمامداری خسته کنیم؟ البته ما عقیدهٔ خودمان را حفظ می‌کنیم که بعد از پیغمبر علی باید زمامدار می‌شد و اگر علی زمامدار می‌شد این وضعی که دنیای اسلام پیدا کرده، پیدا نمی‌شد. اما این فقط یک بحث نظری است راجع به گذشته.

در باب قضاوت هم علی علیه السلام بعد از پیغمبر قاضی بود ولی خلفا فقط زمامداری را گرفتند و در موضوع قضاوت دخالت نکردند چون کار مشکلی بود. کار قضاوت علم می‌خواهد. لهذا در زمان ابوبکر و بالاخص در زمان عمر موضوعات قضایی که پیش می‌آمد دنبال حضرت امیر می‌فرستاد و قضیه را خدمت حضرت طرح می‌کرد، بعد می‌گفت علی در میان شما قضاوت کند، و حضرت قضاوت می‌کرد. و بعد هم مملکت توسعه پیدا کرد و دیگر این کار، کار یک قاضی و دو قاضی نبود و در هر شهرستانی احتیاج به قاضی داشتند. آنوقت مقام خلافت از مقام قضاوت عملاً تفکیک شد. خلیفهٔ وقت فقط کار

---

۱. صحیح مسلم، جزء هفتم، ص ۱۲۲

خلافت را می‌کرد و کار قضاوت در مرکز خلافت با یک نفر دیگر بود و در غیر مرکز خلافت هرکسی را که برای قضاوت می‌فرستادند، می‌بایست عادل باشد. بعدها مقام قضاوت خیلی اهمیت پیدا کرد و آن کسی که در تاریخ اسلام اول بار منصب قاضی القضاتی پیدا کرد ابویوسف شاگرد ابوحنیفه بود. آن شب عرض کردم که ابوحنیفه خودش با بنی‌العباس کنار نیامد و مبرّزترین شاگردانش که ابویوسف باشد، کنار آمد. چون می‌بایست قاضیهای زیادی به اطراف فرستاده شود، احتیاج پیدا شد که یک نفر قاضی‌القضاة باشد ـ که تقریباً کار وزارت دادگستری را داشت ـ و ابویوسف اولین شخص منصوب به این مقام بود. و باز اولین کسی که لباس قاضی را از لباس دیگران جدا کرد، همین ابویوسف بود. تا زمان ابویوسف همه یک‌جور لباس می‌پوشیدند. برای اینکه امتیازی برای قضات معین بشود، برای آنها لباس معینی انتخاب کردند. من نمی‌دانم آیا در دوره‌های قبل از اسلام هم این سنت بوده است که قاضیها لباس علیحده داشته باشند یا اول بار در زمان هارون‌الرشید این کار شد. از آن زمان لباس روحانیت از لباس غیر روحانی جدا شد.

□

در بحثی که دیشب راجع به مشروطیت عرض کردیم، کمبودی بود که می‌بایست آن را تکمیل می‌کردم. در این بحث، دو موضوع باید حل بشود: یکی مسئلهٔ وضع قانون که آیا غیر از خدا کس دیگری حق وضع قانون دارد یا نه؟ که عرض شد اگر بگویید حق وضع قانون در مقابل قوانین الهی، خیر. ولی اگر بگویید با استفاده از حقی که قانون خدا داده است در امور جزئی قانون وضع بشود، این مانعی ندارد.

مطلب دیگر این است که مگر مقام حکومت یک مقام مقدس نیست و مگر نباید خدا آن را تعیین کرده باشد؟ عرض می‌کنم چرا. پس چطور می‌شود که اسلام برای آن شرایطی قرار داده است که هرجا آن شرایط محقق شد، اسلام اجازه داده است؟ یعنی حق حکومت و حاکمیت به یک معنی اصلاً مال خدا نیست. آن‌طور که خوارج می‌گفتند که خدا باید خودش میان مردم حکومت کند، غلط است ولی به یک معنای دیگر این حرف درست است؛ یعنی بالاخره آن حکومتی که باید میان مردم باشد باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده است. اگر آن شرایطی را که اسلام معین کرده است داشته باشد، همان‌طور که مفتی بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد با آن شرایط می‌تواند فتوا بدهد، حاکم هم بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد می‌تواند در میان مردم حکومت کند.

در وضع قانون هم همین‌طور است. ما باید ببینیم که اسلام اختیار وضع قانون را داده است یا نه. مثال زدیم به اینکه در محیط خانوادگی نمی‌شود گفت که اسلام گفته است چون من در اینجا قانون جزئی وضع نکرده‌ام هرکه می‌خواهد قانون وضع کند، وضع کند؛ بچه بگوید من می‌خواهم قانون وضع کنم که پدر از من اطاعت کند، زن بگوید من می‌خواهم قانون وضع کنم که شوهر از من اطاعت کند. نه، درست است که در این مورد قانون جزئی وضع نشده اما معین شده است که رئیس خانواده باید چه کسی باشد، و او باید مقررات را وضع کند. در مورد مؤسسات عمومی و اجتماعی هم می‌گوید افرادی که مؤسسه‌ای را تأسیس کرده‌اند و اختیار این مؤسسه در دست آنهاست و مالک آن هستند و زحمت تأسیس آن را کشیده‌اند، حق دارند یک نظامی برای آن معین کنند.

امشب من نمی‌خواستم این مطلب را ادامه داده باشم ولی چون بعضی از رفقا تذکری دادند، می‌خواستم این مقدار متمّمی برای عرایض دیشب عرض کرده باشم.

۱ مقتضیات زمان

اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ اَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً[۱].

بحثهایی که در این چند شب کردیم مربوط به تاریخ فکری مسلمین بود. عرض کردیم یک جریانهای فکری در دنیای اسلام پیش آمده است که باید نامشان را افراط یا جهالت گذاشت، جریانهایی که یک نوع افراط کاری‌ها و دخل و تصرف‌های بیجا در امور دینی بوده است. مثالهایی برای این موضوع ذکر کردیم و عرض شد که متقابلاً جریانهای فکری دیگری در دنیای اسلام پیش آمده است که تفریط و کندروی و جمود بوده است. برای این هم مثالهایی ذکر کردیم. ولی همه مربوط به گذشته بود و این بحثهای راجع به گذشته مقدمه‌ای بود برای اینکه وظیفهٔ خودمان را در زمان حاضر به دست آوریم. و یادمان نرود که اصل این بحث مسئلهٔ انطباق با مقتضیات زمان بود، و چون در این مسئله دو نحو و دو گونه می‌توان فکر کرد، یکی افراط و تندروی و جهالت و دیگر جمود و تقشّر، مسلمان باید به تعلیم قرآن معتقد باشد و جریان معتدلی را طی کند. ما امروز باید وظیفهٔ خودمان را در میان جمودها و جهالتها به دست آوریم؛ یعنی از جهت اینکه مسلمان هستیم، از نظر

۱. رعد / ۱۷

مقتضیات زمان نه باید جاهل و مفرط و تندرو باشیم و نه باید جامد و متقشّر باشیم. حالا وقت آن است که ما یک مقیاسی به دست بدهیم. این‌طور که فایده‌ای ندارد؛ به طور کلی مطلب را گفتیم که نه باید مفرط بود و نه مفرّط، نه باید تندرو بود و نه کندرو، باید معتدل بود. اصلاً مقیاس چیست؟ ما با چه مقیاسی باید بفهمیم که آیا از طبقهٔ معتدل و امت وسط هستیم که قرآن گفته است یا از آن طبقهٔ انحرافی جاهل [یا جامد]؟

مفهوم «مقتضیات زمان»

معنای «مقتضیات زمان» چیست؟ اول لغت را معنی می‌کنیم. معنای این لغت این است که زمان که دائماً در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه‌ای یک اقتضایی دارد؛ در هر لحظه‌ای، در هر وقتی و در هر قرنی، در هر چند سالی یک تقاضایی دارد. به عبارت دیگر[1] زمان تقاضاهای مختلف دارد؛ یعنی الآن که ما در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم هجری و نیمهٔ دوم قرن بیستم میلادی هستیم، این نیمهٔ دوم این قرن تقاضایی دارد که در نیمهٔ اول نبود، در قرن پیش هم نبود. معنای اینکه تقاضا دارد چیست؟ یک وقت هست ما تقاضای قرن را این‌جور تفسیر می‌کنیم که در این قرن یک چیزهایی به وجود آمده است[2]، پس این قرن این‌جور تقاضا دارد. هرچه که در یک زمان به وجود آمد، همین به وجود آمدن معنایش تقاضاست. تبعیت کردن از مقتضای زمان و از تقاضای زمان یعنی در این زمان یک پدیده‌هایی پیدا شده است و چون این پدیده‌ها پیدا شده است، پس این قرن تقاضا دارد، بنابراین باید خود را با این تقاضا یعنی با پدیده‌هایی که در زمان پیدا شده تطبیق داد، آنها را پذیرفت. این یک جور تفسیر است. حالا عرض می‌کنم که این حرف یعنی چه.

یک تفسیر دیگر برای تقاضای زمان یا اقتضای زمان، تقاضای مردم زمان است یعنی پسند مردم، ذوق و سلیقهٔ مردم، به این معنی که ذوق و سلیقه و پسند مردم در زمانهای مختلف اختلاف پیدا می‌کند. در این بحثی نیست. هر زمانی یک ذوق و یک پسند حکمفرماست. مثلاً در مدهای کفش و لباس می‌بینید در هر زمانی یک‌جور کفش میان مردم مد است، یک نوع دوخت لباس مد است، یعنی مردم آن‌طور می‌پسندند، یک

---

۱. اگر بجای کلمهٔ «اقتضا» کلمهٔ «تقاضا» بگذاریم بهتر فهمیده می‌شود.
۲. اصلاً تقاضا یعنی به وجود آمدن.

نوع پارچه مد می‌شود. پسندهای مردم عوض می‌شود. معنای اینکه انسان باید با مقتضای زمان هماهنگی بکند این است که ببیند پسند اکثریت مردم چیست، ذوق عمومی چیست و از پسند عموم پیروی کند. این همان جمله‌ای است که از قدیم گفته‌اند: «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو»، اکثریت هر رنگ را پذیرفتند تو هم از جماعت پیروی کن همان رنگ را بپذیر.

اگر معنای مقتضای زمان هریک از این دو تفسیر باشد، غلط است که انسان تابع مقتضای زمانش باشد. اگر معنای اول باشد، یعنی در هر زمانی هرچه که پیدا شد چون پدیدهٔ قرن است باید تابع آن باشیم. اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا هرچه در قرن جدید پیش می‌آید خوب است و در جهت صلاح و سعادت بشریت است؟ یعنی آیا بشریت این‌جور ساخته شده که هرچیز نوی که پیدا می‌شود، آن چیز حتماً در جهت صلاح و پیشرفت اوست؟ آیا جامعه انحراف پیدا نمی‌کند و امکان ندارد یک چیز تازه در قرن پدید بیاید که انحراف و در جهت سقوط باشد؟ بله، امکان دارد. پدیده‌های هر زمانی ممکن است در جهت صلاح بشریت باشد و ممکن است در جهت فساد باشد. دلیلش این است که ما مصلح داریم، به قول اینها مرتجع داریم. مصلح علیه زمان قیام می‌کند، مرتجع هم علیه زمان قیام می‌کند، با این تفاوت که مرتجع به کسی می‌گویند که علیه پیشرفت زمان قیام می‌کند و مصلح به کسی می‌گویند که علیه فساد و انحراف زمان قیام می‌کند. هر دو علیه زمان خودشان قیام می‌کنند. ما سید جمال‌الدین اسدآبادی را مصلح می‌شماریم و همهٔ دنیا او را مصلح می‌شمارند. او علیه اوضاع زمان خودش قیام کرده بود، یعنی با آنچه که در زمان خودش وجود داشت هماهنگی نمی‌کرد. پس چرا به او مصلح می‌گوییم؟ برای اینکه این اصل را قبول نکرده‌ایم که هرچه که در زمان باشد خوب است، هرچه که اکثریت بر آن باشند خوب است. می‌گوییم در زمان او یک سلسله مفاسد و انحرافات وجود داشت که او علیه آنها قیام کرد. در مقابل، هرکس که امروز تاریخِ مثلاً فلان اخباری را که آن شب اسم بردم بخواند، می‌گوید او یک مرتجع است یعنی علیه پیشرفت و ترقیات زمان خودش قیام کرده است.

پدیده‌های زمان دوگونه‌اند

پس به همین دلیل که ما می‌توانیم در هر زمان مصلح و مرتجع داشته باشیم، پدیده‌های زمان دو حالت می‌توانند داشته باشند: یک حالت، حالت پیشرفتگی و حالت دیگر، حالت

انحطاط. پس این مطلب درست نیست که جملهٔ «باید با زمان هماهنگی کرد» یعنی باید با پدیده‌های زمان هماهنگی کرد، و فلسفه و سرّش را هم در شبهای اول عرض کردم که خداوند خلقت انسان را با خلقت حیوانات از این نظر متفاوت کرده است که انسان را یک موجود مختار و مبتکر و آزاد آفریده است. حیوانات آنچه که باید داشته باشند، خلقت به شکل غریزه به آنها داده است؛ یک ذره ابتکار ندارند، آزادی عمل ندارند، در کار خودشان مختار نیستند و لهذا از آنچه که دست خلقت به آنها داده است نه می‌توانند به عقب بروند و نه می‌توانند به جلو بروند. آنچه که دارند از همان روز اول خلقت داشته‌اند و تا آخر هم دارند. تاریخ می‌گوید از زمانی که بشر زنبور عسل را شناخته است، همین نظامات و تشکیلاتی را که امروز دارد داشته است. زمانی که بشر از لحاظ تمدن خیلی عقب بوده است، او همین‌جور بوده است و امروز هم که بشر هزاران دوره را طی کرده است، همان‌طور است. او جلو نرفته است، عقب هم نمی‌رود؛ به راست منحرف نمی‌شود، به چپ هم انحراف پیدا نمی‌کند. ولی بشر، مختار و آزاد و دارای قوهٔ ابتکار آفریده شده است.

آیهٔ قرآن می‌گوید: **اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً**[۱]. اسم بشر را خلیفةالله گذاشته است. به چه مناسبت بشر خلیفة الله است نه زنبور عسل و نه حیوانات دیگر؟ یکی از جهاتش این است که خدا به بشر بیشتر قدرت خلاقیت و ابتکار داده است؛ یعنی قدرت داده است که نقشی را که در دنیا وجود ندارد بیافریند، زندگی این موجود را از صفر شروع کرده است. آنوقت ببینید بشر چه چیزهایی را به وجود می‌آورد، خلق می‌کند (البته به اذن پروردگار)، ابداع می‌کند! بشر به حکم اینکه خلیفةالله است، باید تمدن خودش را با نقشه و طرح و ابداع خودش بسازد. شما همین مدلها و سیستمهای اتومبیلها را ببینید؛ می‌بینید هرسال نقش تازه‌ای می‌آفرینند. این همان قدرت خلاقیت بشر است. و بشر به همین دلیل که می‌تواند جلو برود، یعنی این آزادی عمل به او داده شده و مختار آفریده شده است، می‌تواند به عقب برگردد. این‌جور نیست که راه عقب را به روی بشر بسته باشند. امیرالمؤمنین فرمود: **اَلْیَمینُ وَ الشِّمالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّریقُ الْوُسْطیٰ هِیَ الْجادَّةُ**[۲] راست‌روی و چپ‌روی گمراه کننده است، راه راست راه مستقیم است.

---

۱. بقره / ۳۰

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶

امکان انحراف در بشر

پس بشر همان‌طور که امکان پیشروی دارد، امکان عقب‌روی هم دارد. بنابراین امکان انحراف در بشر هست. پس نمی‌شود قبول کرد که روی هرچه که در زمان پدیده آمده و پدیدهٔ قرن است و جدید نامیده شده، اسم تجدد گذاشته شود و گفت خوب است. لذا به این معنی تقاضای زمان را پیروی کردن غلط است. باید هشیار بود و روی آن پدیده حساب کرد و با مقیاسهای دیگری که عرض می‌کنم آن را سنجید و دید اگر خوب است آن را گرفت و اگر بد است آن را طرد کرد. به همین دلیل، مقتضای زمان به معنای مد و پسند مردم را نمی‌شود تصدیق کرد؛ یعنی ما نباید همیشه نگاه کنیم ببینیم ذوق اکثریت مردم زمان چیست، همان‌طور که راجع به مد در روزنامه‌ها می‌خوانید که پدیدهٔ قرن است. «پدیدهٔ قرن» یعنی چه؟! هروئین هم پدیدهٔ این قرن است، در سابق نبود. بر اثر پیشرفت علم شیمی هروئین می‌سازند.

اگر شما دیدید می‌خواهند چیزی را به عنوان پدیدهٔ قرن بر شما تحمیل کنند، قبول نکنید. شما ببینید این مد بالای زانو پدیدهٔ قرن است. پدیدهٔ قرن یعنی چه؟! در مورد پسند می‌گویند مردم دنیا امروز اینچنین می‌خواهند؛ دنیای امروز این را نمی‌پسندد، آن را می‌پسندد. «می‌پسندد» یعنی چه؟! مطلقِ پسند که دلیل نمی‌شود. تا این صحبت به میان می‌آید که دست دزد را باید برید یا نه، می‌گویند آقا این دیگر چه حرفی است که شما می‌زنید؟! دنیای امروز این حرفها را نمی‌پسندد! دزدی جرمی است که در اجتماع واقع می‌شود. سؤال می‌کنیم: آیا جلو این جرم را باید گرفت یا نباید گرفت؟ همه می‌گویند باید گرفت، ما هم قبول داریم. ما می‌گوییم اسلام برای دزد یک چنین مجازاتی وضع کرده است و در عمل هم نشان داده که آن وقت که این مجازات عملی بشود، دزدی هم ریشه‌کن می‌شود. حاجیهای پنجاه سال پیش اطلاع دارند که در صحرای عربستان اصلاً آدم را می‌خوردند، قافله‌های پانصد نفری را می‌دزدیدند. فقط چهار تا دست بریدند، ببینید در آن صحرای وسیع چه امنیتی برقرار کرده‌اند! حالا شما می‌گویید دنیای امروز نمی‌پسندد. می‌گوییم آیا دنیای امروز فرمولی بهتر از این آورده است که این را نمی‌پسندد؟ اگر آورده است و بهتر از این نتیجه داده است، ما هم قبول می‌کنیم.

در اینجا سخنی می‌گویند که ما نیز آن را قبول داریم. می‌گویند باید دزد را اول تربیت کرد. مگر ما می‌گوییم نباید تربیت کرد؟! صحبت در این است که با آن شخص که تربیت هم در او مفید واقع نشده و باز هم دزدی کرده است چه باید کرد؟ آیا تعلیم و تربیت قادر

شده است که بکلی جلو جرم و جنایت را در دنیا بگیرد؟ اگر گرفته بود که می‌بایست مجازات در دنیا بکلی لغو بشود، پس چرا نشده است؟ این، دلیل آن است که تعلیم و تربیت به تنهایی قادر نیست جلو جرم و جنایت را بگیرد. پارسال یک گزارش رسمی از آلمان غربی منتشر کردند که در ظرف یک سال هشتاد و اند بار مسلّحانه فقط به بانک حمله شده است. در آمریکا ببینید کار گانگستر بازی به کجا کشیده است که برایش مدرسه باز می‌کنند؛ یعنی برای اینکه خودشان فنون دزدی را یاد بگیرند مدرسه باز می‌کنند. دنیای امروز برای جلوگیری از دزدی چه نقشی را بازی کرده است؟ فقط می‌گویند دنیای امروز نمی‌پسندد!

داستانی به یادم افتاد. می‌گویند شخصی مریض بود. هرکس می‌گفت فلان طبیب برای این شخص خوب است. در این اثناء یکی از حاضرین گفت: من طبیبی را سراغ دارم که از تمام اطبایی که در عمرم دیده‌ام بهتر است. گفتند: چطور؟ گفت: یک وقتی شخصی مدتها بود به مرضی مبتلا بود. تمام اطبای درجهٔ اول آمدند کمیسیون تشکیل دادند، نسخه‌ها دادند، نسخه‌ها را عوض کردند و مریض خوب نشد. البته گاهی پیشروی بسیار مختصری پیدا می‌کرد. شخصی دکتر فلان را معرفی کرد. رفتند او را آوردند. همینکه او آمد با یک شهامت بی‌نظیر، اول حرفی که زد این بود که تمام اطبا نفهمیده‌اند، همه اشتباه کرده‌اند و مزخرف گفته‌اند. معطل نکرد، گفت فوراً مریض را به یک بیمارستان ببرید، باید روی او عمل جراحی بشود. با یک جرأتی فوراً او را به مریضخانه برد و خوابانید. اصلاً یک ساعت طول نکشید که شکم این مریض را باز کرد و جراحی کرد. در همین جا دیگر سکوت کرد. پس از چند لحظه‌ای یکی از اهل مجلس پرسید: خوب، حالا حال مریض چطور شد؟ گفت: هیچی، مریض مرد. گفتند: پس تمام این حرفها و این تعریفها برای این است که آن مریض مرد؟! معلوم شد این شخص بیچاره آنچنان تحت تأثیر آن طبیب واقع شده است و آنچنان در نشئه فرو رفته که به نتیجهٔ کارش فکر نمی‌کند؛ دائماً می‌گوید آنها آمدند و نسخه دادند و رفتند، ولی این آمد با قاطعیت تمام کار کرد و رفت. دنیای امروز نمی‌پسندد دست دزد را ببرند، پس چه کرده است؟!

غرض این جهت است که یکی از چیزهایی که یک مسلمان نباید تحت تأثیر آن قرار بگیرد، موضوع «پسند» است. علی علیه السلام فرمود: **لاتَسْتَوْحِشوا فی طَریقِ الْهُدیٰ لِقِلَّةِ اَهْلِهِ**[1]

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۹

اگر راه حق را پیدا کردید، از اینکه در اقلیت هستید هرگز وحشت نکنید، یعنی شخصیت داشته باشید. اکثر، همین بی‌شخصیتی، پدر افراد بشر را درآورده است. همینکه ملتی خودشان را در اقلیت دیدند و دیدند اکثریت یک پسندی دارند، کاری را انجام می‌دهند. به خودش جرأت نمی‌دهد که ممکن است اکثریت اشتباه کرده باشد و اقلیت اشتباه نکرده باشد.

قصهٔ دیگری یادم آمد: یادم هست در جلسه‌ای به مناسبتی این بحث شد که عالم بزرگی در یک محاسبه، به حساب ابجد پرداخته است. من آنجا انتقاد کردم که هرگز دنبال این حرفها نروید. اینکه می‌گویند **اِنّا مِنَ الْـمُجْرِمینَ مُنْتَقِمونَ** به حساب ابجد ابوبکر و عثمان در می‌آید یا مثلاً اسم فلان شهر با اسم حسن به حروف ابجد یکی در می‌آید پس حسن باید در آن شهر باشد، اینها یک چیزهایی است که پایه ندارد. یک نفر که آنجا نشسته بود و بسیار شریف بود، گفت: نه آقا. گفتم: آقا همین‌جور است. گفت: نه آقا، چون من یک قضیه‌ای دارم: در فلان سال در فلان شهر بودیم. در آنجا بزرگانی از علما بودند؛ اسم برد. یک کسی آمد راجع به ظهور حضرت حجت حساب کرد، آیهٔ **اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ**[۱] با سال ۱۳۶۱ منطبق می‌شد. چون دیدم او در مجلسی بوده است که در آن بزرگانی بوده‌اند و...[۲]

مفهوم درست «مقتضیات زمان»

یک تفسیر دیگر نیز برای مقتضیات زمان می‌شود و آن اینکه تقاضای زمان به معنای این است که احتیاجات واقعی در [طول] زمان تغییر می‌کند؛ آنوقت احتیاجی که بشر در هر زمان دارد، یک نوع تقاضا می‌کند.

می‌دانید که محور فعالیت بشر احتیاج است؛ یعنی خدا انسان را در این دنیا با یک سلسله احتیاجات واقعی آفریده است. بشر به خوراک احتیاج دارد، به پوشاک احتیاج دارد، به مسکن، کشاورزی، خیاطی، تجمل، حمل و نقل، مسافرت، علم آموختن، وسایل فنی و... احتیاج دارد. احتیاج هم شوخی‌بردار نیست؛ یعنی عملاً انسان اجبار دارد که به دنبال احتیاجات برود و از احتیاجات پیروی کند. اگر نکند، زمان حدش می‌زند. در این‌جور موارد

---

۱. انبیاء / ۱۰۵

۲. [متن پیاده‌شده از نوار به همین صورت است.]

است که اگر کسی بخواهد نام جبر زمان را ببرد، برده است. یک سلسله از احتیاجات بشر است که ثابت و لایتغیر است. بشر باید به روح خودش نظام بدهد، دستورالعمل اخلاقی بدهد و اینها در همهٔ زمانها یک‌جور است. بشر باید به اجتماع خودش نظمی بدهد. آن نظام کلی در تمام زمانها یکی است. بشر باید به رابطه‌ای که با خدای خودش دارد نظمی بدهد و این در تمام زمانها یک‌جور است. همچنین است در مورد بعضی ارتباطاتی که بشر با مخلوقات دیگر نظیر زمین، درخت و حیوانات دارد. انسان بر گیاههای دنیا چه حقی دارد؟ گیاهها بر انسان چه حقی دارند؟ اینها احتیاجات ثابت و لایتغیر است.

ولی انسان برای تأمین همین احتیاجات، به یک سلسله ابزار و وسایل نیاز دارد. وسایل در هر عصر و زمانی فرق می‌کند، چون وسایل در ابتکار خود بشر است. دین به وسیله (البته مشروع) کاری ندارد. دین هدف را معین می‌کند و راه رسیدن به هدف را، اما تعیین وسیلهٔ تأمین احتیاجات در قلمرو عقل است. عقل کار خودش را به تدریج تکمیل می‌کند و هر روز وسیلهٔ بهتری انتخاب می‌کند، و بشر به حکم قانون اتمّ و اکمل (به قول علامه طباطبایی) می‌خواهد از هر راه که ساده‌تر و کم‌خرج‌تر باشد به هدف خودش برسد. در جایی که احتیاج انسان به وسیله عوض می‌شود، یعنی وسیله‌ای که امروز مورد احتیاج است فردا که تکمیل شد دیگر مورد احتیاج واقع نمی‌شود، باید تقاضای زمان تغییر کند. این‌جور چیزها واقعاً تقاضای زمان است. این تقاضاست که صِرف پدیده و پسند زمان نیست، احتیاج واقعی حکم می‌کند.

هیچ احتیاج واقعی نیست که اسلام جلو آن را گرفته باشد. اسلام جلو هوس را گرفته است. در وقتی که تراکتور پیدا شده اگر کسی بگوید من با گاوآهن شخم می‌زنم، این محکوم است ولی اگر مد بالای زانو بیاید باید از آن جلوگیری کرد. این فیلمهای مهیّج و خانمان برانداز را نمی‌شود به عنوان پدیده قبول کرد. اگر وسیله‌ای پیدا شود، آن وسیله را می‌توان برای هدفهای مشروع و نامشروع استخدام کرد. وسیله که بیچاره زبان ندارد، مانند بلندگو که کارش این است که صوت را قوی می‌کند. آن بیچاره می‌گوید اگر ذکر خدا را بگویی من قویتر می‌کنم، اگر کفر هم بگویی من قویتر می‌کنم. رادیو فی حد ذاته ابزاری است که هرچه در پشت آن دستگاه گفته شود با برد زیادی تحویل می‌دهد، اما زبان بسته آیا هیچ می‌گوید که اینجا فلان تصنیف را بخوانید یا آیهٔ قرآن را بخوانید؟ تلویزیون هم از همین قبیل است.

اگر کسی در مورد وسایلی که انسان را به هدفهای صحیحش نزدیک می‌کند بگوید

من نمی‌خواهم از این وسایل استفاده کنم و آنوقت کسی که دنبال هدفهای نامشروع می‌رود از همین وسایل استفاده کند و این که دنبال هدفهای مشروع می‌رود از این وسایل استفاده نکند، چنین شخصی محکوم به شکست است. مثل اینکه شما بگویید من مسلمانم و می‌خواهم هدف اسلامی را تعقیب کنم، می‌خواهم جهاد کنم و واقعاً هم قصد شما لله است. دیگری در راه شیطان می‌خواهد بجنگد، در راه مادیگری و فساد می‌جنگد. اما او از وسایلی که امروز پیدا شده است مثل توپ و تفنگ و خمپاره استفاده می‌کند و شما می‌گویید من به وسیله کار ندارم، می‌خواهم با کارد و شمشیر بجنگم. قطعاً شما محکوم هستید، هدف شما محکوم است. شما هدف خود را با دست خودتان محکوم کرده‌اید.

حاجتهای ثابت و حاجتهای متغیر

این است معنای تقاضا و اقتضای زمان. تقاضای زمان را با پسند مردم و پدیدهٔ قرن اشتباه نکنید. حاجتهای اوّلی بشر ثابت است. حاجتهای ثانوی یعنی حاجتهایی که انسان را به حاجتهای اوّلی می‌رساند، متغیر است. این حاجت زمان می‌گوید من تغییر کرده‌ام و اگر جنابعالی بخواهید خشکی به خرج بدهید، محکوم به شکست هستید و نتیجه‌اش این می‌شود که فلان آهنگ را او می‌تواند با وسیلهٔ قوی به گوش ۲۳ میلیون[۱] جمعیت برساند و شما هم که به عمرت رادیو گوش نمی‌کنی، یک وقت در خانه می‌بینی بچهٔ سه‌ساله‌ات تصنیف رادیو می‌خواند ولی حرف حساب تو را کسی نمی‌شنود. آنوقت تو در هدفت شکست می‌خوری.

آن عالِم بیچاره که برای اولین بار صنعت ضبط صوت را اختراع کرد، چیزی که به گمانش خطور نمی‌کرد این بود که در آن تصنیف بخوانند و اخلاق مردم را فاسد کنند. او اختراع کرد که بدین‌وسیله خطابه‌ها و کنفرانسها را ضبط کنند و به دنیا برسانند. ولی این، گناه ضبط صوت نیست، گناه مردمی است که هدف صحیح دارند و از وسیلهٔ نیرومند و قوی استفاده نمی‌کنند. فیلم فی‌حدذاته گناه ندارد. وقتی که صنعت فیلم در دنیا می‌آید، مردمْ هشیار و بیدار نیستند که از آن در راه هدفهای فاسد، هدفهایی که از هروئین خراب‌کننده‌تر و مخدّرتر است استفاده نشود. حالا اگر می‌توانند، جلو آن را بگیرند، چه از این بهتر؟! لااقل جلو آن را نمی‌توانی بگیری، با آن رقابت کن! نمی‌کند تا اینکه عده‌ای

۱. [مطابق آمار آن زمان از جمعیت ایران]

می‌آیند فیلم «خانهٔ خدا» را در جایی به ما نمایش می‌دهند که تا حالا آن فیلمهای دیگر را نمایش می‌دادند.

این عیب هست و این عیب تقصیر آنهایی است که قبلاً این فکر را نکردند که فیلم باید وارد زندگی مشروع مردم بشود، باید وارد زندگی دینی و مذهبی مردم بشود. قبل از اینکه این فیلمهای منحط را در این جور جاها نمایش بدهند، شما یک جاهایی، دارالتبلیغ‌هایی برای نمایش دادن فیلمهای خوب تهیه کنید و با آنها مبارزه کنید. اگر جلویش را گرفتند که چه بهتر! تازه، فیلم خوب مگر منحصر به حُجاج است؟ شما می‌توانید فیلمهای جالب و خوب تهیه کنید که لااقل نیمی از جوانها را به این طرف بکشید. اصلاً فیلمی بالاتر از دستگاه خلقت نیست. اگر فیلم تکوّن نطفه یا پیدایش یک گل را نمایش بدهند، اگر کیفیت و حرکات قلب را نمایش بدهند، خواهید دید که چه تأثیراتی دارد! خدا می‌داند تمام، درس توحید است. ولی با وضع موجود وقتی یک عده از ما بگویند مقتضیات زمان، پدیدهٔ قرن، دنیای امروز، دیگری می‌گوید: «این فیلمی که این حرفها را نشان می‌دهد!» فیلم که گناه ندارد، فیلم یک تعلیم سمعی بصری است.

ابتدا که همین بلندگو پیدا شد، بعضی‌ها چه داد و فریادی راه انداختند! آقای فلسفی تعریف می‌کردند اولین نفری که در میان وعاظ با بلندگو صحبت کرد من بودم، نمی‌دانید چه بازی‌ای سر من درآوردند. گفتند مجلس معظمی بود و در آنجا بلندگو گذاشته بودند. قبل از من واعظی رفت صحبت کند، گفت: این بوق شیطان را بردارید. برداشتند و آن واعظ در اثر کثرت جمعیت نتوانست مطلب را به همهٔ مردم بفهماند. من رفتم روی منبر. تا نشستم گفتم: بوق شیطان را بیاورید. ببینید جمود چقدر! اینها آبروی دین را می‌برد. کی گفته بلندگو بوق شیطان است؟!

۲ مقتضیات زمان

اِنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَاللهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذینَ لایَعْقِلونَ[۱].

دیشب در اطراف مسئلهٔ مقتضیات زمان بحث می‌کردیم. کلمهٔ مقتضیات و کلمهٔ اقتضای زمان را تفسیر و معنی کردیم. برای اینکه آقایان محترم کاملاً توجه داشته باشند و مطلب را به ذهن خودشان بسپارند که اگر با یکی از دو طبقهٔ جاهل و جامد روبرو شدند (با آن طبقه‌ای که هرچیزی را به نام مقتضیات زمان می‌خواهند بپذیرند و به دیگران بقبولانند و یا آن طبقه‌ای که اساساً این حرفها را موهوم تلقی می‌کنند) بتوانند درست مطلب را برای آنها بشکافند، از این نظر باز فهرست مطالب را تکرار می‌کنیم.

عرض شد که اقتضای زمان را یکی این‌طور می‌شود تفسیر کرد که مقتضیات زمان یعنی پیشامدها و پدیده‌ها و امور رایج زمان. اگر چیزی در یک زمان پدید آمد، چون مخصوص این زمان است و این زمان نسبت به زمان گذشته زمان نوی است، باید آن را پذیرفت. پس پدیده‌های هر زمان نوی را باید پذیرفت و این تجدد است، ترقی و پیشرفت است. عرض شد این حرف، حرف غلطی است. پدیده‌های هر زمان دو قسم است: ممکن است ناشی از یک ترقی و پیشرفت باشد و ممکن است ناشی از یک انحراف باشد. در

---

۱. انفال / ۲۲

همهٔ زمانها این دو امکان برای بشر وجود دارد و به عبارت دیگر هیچ چیزی را به دلیل نو بودن نمی‌شود پذیرفت، کما اینکه هیچ چیزی را صرفاً به دلیل قدمت نه می‌شود پذیرفت و نه می‌شود رد کرد. نه نو بودن دلیل خوبی یا بدی است و نه قدمت دلیل خوبی یا بدی است. مقیاس خوبی و بدی، نو بودن و قدیمی بودن نیست. ای بسا یک چیز قدیمی خوب باشد و باید آن را گرفت و ای بسا چیزی که نو است، بد باشد و باید آن را رد کرد.

تفسیر دیگر از مقتضیات زمان، سلیقه و ذوق و پسند مردم زمان است. مردم این زمان فلان چیز را می‌پسندند و فلان چیز دیگر را نمی‌پسندند. آیا اینکه انسان باید با مقتضیات زمان هماهنگی کند یعنی باید با پسند و سلیقهٔ مردم زمان هماهنگی کند؟ خیر، این هم درست نیست. بسیار امکان دارد که سلیقهٔ مردم بد باشد. چقدر اتفاق افتاده است که در جامعه‌ای اکثریت مردم دارای سلیقهٔ کج و معوجی بوده‌اند. دربارهٔ این هم بحث شد.

ولی یک تفسیر دیگر از مقتضیات زمان هست که باید روی آن فکر کرد و به آن معنی، مقتضیات زمان را باید پذیرفت و آن به معنای حاجتهای زمان است. انسان برای رسیدن به هدفهای واقعی که در هر زمان باید داشته باشد، احتیاج دارد به اموری که آن امور احتیاجات دوم بشر است؛ یعنی یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و از این احتیاجات، احتیاجات دیگری برمی‌خیزد. انسان برای آن احتیاجات ثابت خود، دنبال وسیله می‌گردد. این وسیله‌ها همیشه در تغییر و غالباً رو به تکامل است. تغییراتی که اجتماع بشر از این نظر پیدا می‌کند، تقاضای زمان (به معنی حاجتهای زمان) را تغییر می‌دهد. فرض کنید انسان احتیاج دارد که در زمستان خودش را گرم کند. تا وقتی که این فصول چهارگانه در دنیا هست، این احتیاج هست. ولی اموری که انسان برای رفع این حاجت استخدام می‌کند، فرق می‌کند. یک وقت ذغال نقش اول را دارد، یعنی یگانه وسیله‌ای که بشر با آن خودش را گرم می‌کند ذغال است. آنوقت ذغال خیلی قیمت پیدا می‌کند. کار به جایی می‌رسد که شعرهای معروف نسیم شمال می‌گوید: آقا ذغال، میرزا ذغال، شازده ذغال. ولی آیا ذغال برای بشر اصالتی دارد و جزء حاجتهای اولیهٔ بشر است؟ نه، ذغال وسیله‌ای است برای گرم کردن بشر. یکمرتبه در اثر تغییرات و اکتشافاتی که می‌شود نفت پیدا می‌شود، به طوری که امروز ممکن است برای بشر، از ذغال، هم ارزانتر و هم ساده‌تر تهیه شود. این (نفت یا ذغال) یک حاجت دومی است برای بشر، یعنی امری است که انسان به آن احتیاج دارد اما در مرحلهٔ دوم. گرم شدن احتیاج اولی است. این یک مثال کوچک بود.

این است که می‌گویند حاجت زمان تغییر می‌کند. خیلی موارد دیگر شما می‌توانید

پیدا کنید که در آنها احتیاجات بشر تغییر می‌کند، به این شکل که سببی در کار می‌آید که بهتر و کم‌خرج‌تر و آسانتر و نیرومندتر است. آن مقتضیات زمانی که هر عاقلی، هر عالمی باید آن را بپذیرد، این‌جور مقتضیات است. اینها خلاصه‌ای بود از آنچه که دیشب عرض کردم.

ولی بحثی که الآن می‌کردم روی این مبنا و پایه بود که انسان یک سلسله احتیاجات ثابت و دائمی دارد و یک سلسله احتیاجات متغیر. در اینجا، هستند افرادی که می‌گویند تمام احتیاجات بشر متغیر است، اصلاً بشر احتیاج ثابت ندارد، یعنی هیچ چیزی در دنیا نیست که بشر همیشه و در تمام ادوار به آن احتیاج داشته باشد. می‌گویند همه چیز مثل ذغال است؛ در یک زمان بشر به آن احتیاج دارد، در زمان دیگر احتیاج ندارد و چون احتیاج ندارد خواه‌ناخواه به حکم جبر زمان از میان می‌رود. البته این مطلب که اینها ادعا می‌کنند، شامل مادیات و معنویات هر دو می‌شود. آنها راجع به دین اگر بحث می‌کنند، حتی این‌جور حاضر نیستند بحث کنند که آیا دین باید باشد یا نباید باشد. می‌گویند ما اساساً به این مسئله کار نداریم. دین در یک زمان که بشر به آن احتیاج داشته است، به حکم احتیاج پیدا شده و چون هیچ احتیاجی برای همیشه باقی نمی‌ماند، کم‌کم احتیاج بشر از آن سلب می‌شود، وقتی سلب شد خواه‌ناخواه از میان می‌رود، همان‌طوری که ذغال خواه‌ناخواه منسوخ می‌شود. این منطق، یک حرفی است که به آن خیلی آب و تاب داده‌اند. این همان منطق توده‌ای‌ها، منطق مادیهاست. می‌گویند هیچ احتیاجی و هیچ چیزی در دنیا ثابت و باقی نیست. همه چیز در تغییر و تبدیل است، و امور احتیاجی بشر هم در یک زمان مخصوصی پیدا شده و با تغییر زمان از بین می‌رود. و ای بسا که صدها و هزارها جوان را با همین حرفها منحرف کرده‌اند. ولی ما باید این مطلب را بشکافیم.

اصل این قانون کلی به دو شکل بیان می‌شود: یکی رنگ فلسفی می‌گیرد و دیگری رنگ اجتماعی. رنگ فلسفی به این شکل که در این دنیا همه چیز متغیر است، هیچ چیز باقی نیست، و رنگ اجتماعی به این صورت که هرچیز در اجتماع زاییدهٔ یک احتیاج است و احتیاجات اجتماعی بشر در تغییر است پس هرچیزی یک مدت موقت در اجتماع می‌ماند.

نگاه فلسفی به مسئله

اما مطلب اول که رنگ فلسفی می‌دهند و می‌گویند همه چیز در تغییر است، آیا راست

است؟ به این تعبیر که همه چیز در تغییر است درست نیست. ولی به این معنی که جهان مادیات، ترکیبات مادی این دنیا در تغییر است، صحیح است؛ یعنی شما در این دنیا ماده‌ای پیدا نمی‌کنید که از ازل به همین شکل بوده و تا ابد هم به همین شکل باقی خواهد بود. آیا این کوههایی که می‌بینید، از ازل به همین شکل بوده و تا ابد هم به همین شکل باقی خواهد بود؟ نه. آیا دریا به همین شکل که الآن هست بوده است؟ نه. آیا به همین شکل باقی می‌ماند؟ نه. حکمای اسلامی از قدیم‌الایام این آیهٔ قرآن را که می‌فرماید: **وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللهِ الَّذی اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**[1] ناظر به تغییری که در همهٔ اشیاء و اجسام عالم رخ می‌دهد دانسته‌اند، به قرینهٔ **صُنْعَ اللهِ الَّذی اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**. آیه می‌گوید این کوهها را که می‌بینی خیال می‌کنی یکنواخت و ثابت است و حال اینکه اینها دائماً در تغییر است، همان‌طوری که ابرها را می‌بینی که به یک حال باقی نمی‌مانند. البته کوه به عنوان مثال است، یعنی همهٔ اشیاء این‌جور است. حکیمی از قدیم گفته است: هیچ شخصی در یک رودخانه دوبار شستشو نمی‌کند. مقصودش این بوده است که در یک رودخانه اگر امروز شستشو کنی، فردا که می‌روی نه آن آب آب دیروز است و نه تو که شستشو می‌کنی آن آدم دیروز هستی. پس هیچ کس در یک رودخانه دوبار شستشو نمی‌کند.

در اینکه اجسام و مواد این عالم دائماً در تغییرند هیچ بحثی نیست. جغرافیا به ما نشان می‌دهد که مثلاً همین دریای خزر، الآن نسبت به چهل سال پیش تغییر کرده است، یعنی ساحلش مقداری به آن سمت کشیده شده است. قرائن علمی ثابت کرده است که بین ما و آمریکا یک راه خشکی وجود داشته است. تدریجاً تغییراتی که در زمین پیدا شده سبب شده است که این اقیانوسهای بزرگی که در دنیا وجود دارد، بین ما و آمریکا فاصله شوند. نه دریاها به یک حالت باقی می‌مانند، نه خشکیها و نه منطقه‌ها. واقعاً تهران کنونی با تهران پنجاه سال پیش از لحاظ گرما و سرما یکنواخت نیست. سرمایی که سابقاً در تهران بود، حالا دیگر نیست و ای بسا اینجا تبدیل به یک منطقهٔ گرمسیر بشود، و ای بسا یک منطقهٔ گرمسیر تبدیل به یک منطقهٔ سردسیر گردد.

همه چیز در این دنیا پیر می‌شود. این ذرات کوچکی که به نام اتم کشف کرده‌اند، هم تولد دارند، هم جوانی و هم پیری؛ یعنی ثابت شده است که اینها از خودشان تشعشعاتی

---

۱. نمل / ۸۸

دارند تا کم‌کم نابود بشوند، بعد دوباره اتمهایی در دنیا به وجود می‌آید. هیچ جسمی در این دنیا ثابت و پایدار نیست. ممکن است مدتش با هم فرق کند ولی ابدیت ندارد. **وَ ما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِکَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخالِدونَ**[۱]. قرآن می‌گوید ما برای هیچ بشری قبل از تو ابدیت قرار ندادیم، هیچ بشری الی‌الابد زنده نیست، بالاخره می‌میرد: **کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ**[۲]. حالا [ممکن است] یک کسی بیشتر عمر کند یک کسی کمتر، بالاخره می‌میرد. در این آیه اگر نفس را به معنای ذات بگیریم، یعنی تمام اشیاء هم باید بمیرند.

ثبات روح انسان

ولی آیا این حرف درست است که همه چیز دائماً در تغییر است؟ نه. ممکن است چیزی در دنیا باشد که متغیر به آن معنایی که اجسام تغییر می‌کنند نباشد، ثابت بماند. یکی از آنها روح بشر است. بشر جسمش پیر می‌شود و رو به فنا می‌رود و تغییر می‌کند ولی روحش این‌طور نیست.

از نظر علمی ثابت شده است که بدن انسان مجموعه‌ای است از حیوانات ذره‌بینی کوچک به نام سلول. سلولها بر دو قسم‌اند: سلولهای عصبی و سلولهای غیرعصبی. اینکه سلولهای غیرعصبی نو و کهنه می‌شوند، قدیمیها قبول داشته‌اند و امروز هم ثابت است. در مورد سلولهای عصبی می‌گویند خود سلول نمی‌میرد ولی پیکر آن عوض می‌شود. بنابراین اگر شما یک انسان را در نظر بگیرید مثل این است که ساختمان و بنای این مسجد را در نظر بگیرید. اگر همه جای این ساختمان را عوض کنند: سقف را عوض کنند، کَفَش را عوض کنند، دیوارها را عوض کنند، یک آدمی که قبلاً این مسجد را دیده است، حالا که می‌بیند ممکن است خیال کند که این همان مسجد است در صورتی که از آن مسجد حتی یک جزء هم وجود ندارد و واقعاً این مسجد آن مسجد نیست. از نظر بدن انسان اگر فکر بکنیم، بدن هر انسانی قطعاً در مدت عمر چندبار عوض می‌شود، یعنی ما از نظر بدن خودمان مثل همین مسجدی هستیم که دو سه بار آن را از بین برده و از بیخ و بن تعمیر کرده باشند. اما در عین اینکه پیکر ما در طول عمرمان چندین بار عوض شده است، یک حقیقت هست و آن اینکه ما عوض نشده‌ایم. «من» یعنی شخصیت خود

۱. انبیاء / ۳۴
۲. انبیاء / ۳۵

انسانی، عوض نشده است. شخصیت همان شخصیت است. این برای آن است که در این پیکر و اندام یک حقیقت ثابت بوده و هست و شخصیت ما را آن حقیقت ثابت تشکیل می‌دهد و این متغیرات حکم لباس را دارد.

بوعلی سینا شاگردی دارد به نام بهمنیار که اصلاً گویا اهل شمال بوده و در اوایل زردشتی بوده و در اواخر اسلام آورده و از افاضل شاگردان بوعلی سیناست. او در یکی از سخنانش بحثی داشته راجع به زمان. می‌گفت: زمان، مشخِّص هر شیء است؛ یعنی زمان جزء ذات هر چیزی است و چون زمان تغییر می‌کند، پس هر چیزی تغییر می‌کند. بوعلی می‌گفت: نه، «هرچیزی» درست نیست. او می‌گفت: خیر، حتماً این‌جور است. بوعلی قبول نمی‌کرد. بعد بهمنیار سؤالی کرد. بوعلی جواب نداد. پرسید: چرا جواب نمی‌دهی؟ گفت: از همان کسی که سؤال کردی جوابت را بگیر. گفت: من از تو سؤال کردم. گفت: به عقیدهٔ تو، تو در یک آن از کسی سؤال کردی که در آنِ بعد او دیگر وجود ندارد چون او با زمان تغییر کرده و رفته است، و آن کسی که سؤال کرده هم وجود ندارد. پس تو از کی جواب می‌خواهی؟ بنابراین قبول کن که شخصیت انسان یک اصل و حقیقت ثابت است. شخصیت تو واحد است که شاگرد من است.

ما اکنون دربارهٔ روح بحث نمی‌کنیم. این مطلب فقط از این جهت عرض شد که معلوم شود آن اصل فلسفی که می‌گویند همه چیز در تغییر است و هیچ چیز ثابت نیست، یک مورد نقضش روح است.

قوانین عالم ثابت است

مطلب دیگر اینکه «همه چیز در تغییر است» یک مطلب است، «قانونها در تغییر است» مطلب دیگر. قانون یعنی آن اصل و ناموسی که تغییر اشیاء براساس آن است. می‌گوییم هیچ شکلی در دنیا باقی نمی‌ماند، اما آیا قانونی که برای یک شکل وجود دارد هم تغییر می‌کند؟ نه، خود قانون ثابت است. مثلاً داروین معتقد بود که برای جاندارها یک سلسله قوانین کشف کرده است. ما می‌پرسیم داروین که می‌گوید این جاندارها در تغییر و تکاملند، آیا قوانین خود داروین هم در تکاملند؟ یعنی آیا همان‌طور که یک بچه کوچک است، بزرگ می‌شود یا به قول خود داروین انواعْ تغییر نوعیت می‌دهند، تدریجاً نوعی نوع دیگر می‌شود، قوانین علمی داروین هم تغییر می‌کند؟ خیر، آن قوانین یک قوانین ثابت جهانی است که از اولی که دنیا بوده است تا آخر، این قوانین بر دنیا حکومت می‌کند. همچنین

قانون جاذبهٔ عمومی، خودش یک قانون ثابت است. اگر ما بگوییم پیغمبر اسلام یعنی شخص پیغمبر با همان بدن ابدیت دارد، ممکن است کسی بگوید طبق قانون فلسفی هیچ شیئی ثابت نمی‌ماند، پس شخص پیغمبر خلود ندارد. بحث که روی شخص نیست، بحث روی قانون است. قرآن قانون است. اگر کسی بگوید کاغذهایی که خطوط و آیات قرآن روی آن نوشته شده است کهنه نمی‌شود؛ ما می‌گوییم نه، کاغذ جسم است و کهنه می‌شود ولی قرآن حقایق را بیان می‌کند، قوانین را بیان می‌کند و این دیگر کهنگی‌پذیر نیست. قانون که جسم نیست. جسم کهنه و فانی می‌شود ولی قانون اگر حقیقت باشد یعنی مطابق با واقع باشد، همیشه باقی است و اگر مطابق با واقع نباشد از اول هم درست نبوده است. به هر حال مانعی ندارد که بشر یک سلسله قوانین داشته باشد که اینها برای همیشه ثابت و باقی بماند.

پس کهنه شدن اجسام را ما هم قبول داریم. قرآن می‌گوید: **کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ**[1] و یا: **اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ. وَ اِذَا النُّجومُ انْکَدَرَتْ**[2] روزی که خورشید پیر می‌شود، روزی که ستارگان پیر می‌شوند، دریا دیگر به شکل دریا نیست. آری، قرآن هم می‌گوید هیچ جسمی از اجسام این عالم ابدیت ندارد. ولی بحث ما دربارهٔ اجسام نیست، دربارهٔ قانون است. حرف ما این است که بشر یک سلسله قوانین آسمانی دارد که این قوانین برای همیشه باقی است. چه اشتباه بزرگی است که خیال می‌کنند بدی برخی چیزها به واسطهٔ کهنگی است. مثلاً می‌گویند فئودالیسم دیگر کهنه شده است؛ اینکه فئودالیسم و فئودال (یعنی آدمی که به زور قلدری، سرزمین زیادی را تصاحب کرده و عده‌ای را به زور به کار گماشته است که آنها کار کنند و او بخورد) بد است چون دیگر کهنه شده است. مثل اینکه روز اول خوب بوده چون نو بوده، عیبش فقط کهنگی آن است. خیال می‌کنند مثل اتومبیل است که سیستم نوش خوب است و بعد که کهنه شد، دیگر بد می‌شود. اصلاً من از این تعبیر حیرت می‌کنم که آقا دیگر فئودالیسم کهنه شده است. مگر روزی که نو بود خوب بود؟ اینها که نو و کهنه ندارد. روز اولش هم مثل امروز بد بوده، امروز هم مثل دیروزش بد است. «کهنه شده» یعنی چه؟! به همین دلیل هر سنت قدیمی را بد می‌دانند. می‌گویند: مگر انسان یک لباس را چقدر می‌پوشد؟! می‌گوییم مگر همه چیز حکم کفش و

۱. الرحمن / ۲۶
۲. تکویر / ۱ و ۲

لباس را دارد؟!

پس این پنبه را از گوش اینها بیرون بیاورید. این اصل فلسفی در مورد قوانین و اصول صادق نیست، راجع به اشیاء و اجسام است.

نگاه اجتماعی

از این که بگذریم، مطلب به یک شکل دیگر بیان می‌شود ـ که اول عرض کردم و امشب نمی‌رسم پیرامون آن بحث کنم ـ و آن مسئلهٔ احتیاجات است. اشاره‌ای می‌کنم و رد می‌شوم. عرض کردیم که بشر یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و یک سلسله احتیاجات متغیر. آنها برای اینکه بفهمانند تمام احتیاجات متغیر است، این را بر یک پایه و اصل موهومی گذاشته‌اند که حتی امروز خود کمونیستهای دنیا دیگر زیر بار این حرف نمی‌روند و آن اینکه آمده‌اند هرچیزی که در اجتماع هست مثلاً علم، هنر، صنعت، قضاوت، دین و مذهب، اخلاق، معلومات، سیاست، حقوق خانوادگی، تمام اینها را به منزلهٔ شاخهٔ درخت گرفته‌اند و برای همهٔ آنها یک ریشه فرض کرده‌اند که اتفاقاً آن ریشه تغییر می‌کند و چون ریشه تغییر می‌کند [نتیجه گرفته‌اند که پس] همه چیز تغییر می‌کند. اینها ریشهٔ همه چیز را امور اقتصادی دانسته‌اند؛ یعنی بشر هرچیزی را که خواسته است، برای منافع اقتصادی خودش خواسته است، و در امور اقتصادی ابزار تولید تغییر می‌کند. عوض شدن ابزار تولید، اخلاق و وجدان عالی را عوض می‌کند چون همهٔ اینها محصول ابزار تولید است.

ولی امروز ثابت شده که این اصل بزرگترین اشتباه و بسیار غلط است، چون خلاصهٔ حرفشان این است که تمام فعالیتهایی که بشر می‌کند برای شکمش می‌باشد. من در ذهنم همیشه این فکر پیدا می‌شود که فرنگیها که این همه دم از انسانیت می‌زنند، اعلامیهٔ حقوق بشر برای ما تدوین می‌کنند، از حیثیت انسانی زن و مرد دم می‌زنند، اول به ما بگویند اینها بشر را چگونه تعبیر می‌کنند؟ اگر ما این حرفها را بزنیم درست است، چون ما به «**اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً**»[1] معتقدیم، ما انسان را خلیفةالله تعبیر و تفسیر می‌کنیم، ما «**وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی اٰدَمَ**»[2] داریم. تو که عقیده‌ات دربارهٔ انسان این است که انسان همه چیز را به خاطر شکمش می‌خواهد، تو که ریشهٔ [فعالیت] انسان را حاجتهای شکمی او

---

۱. بقره / ۳۰
۲. اسراء / ۷۰

می‌دانی، پس انسانیت چیست؟ تو که می‌گویی هنر مولود حاجتهای شکم است؛ علم، اخلاق، معنویت، مذهب و عبادت مولود حاجتهای شکم است، پس آن مقام انسانیت کجاست؟ پس انسان چه فرقی با حیوان دارد؟ نه، انسان اگر شکم دارد مغز هم دارد، دل هم دارد. خیلی از کارها را انسان می‌کند نه به خاطر شکم، بلکه به خاطر اینکه عقل و مغزش این‌جور حکم می‌کند. خیلی از کارها را بشر علی‌رغم منافع اقتصادی خودش انجام می‌دهد، چون دین دارد. البته ما نمی‌گوییم اقتصاد، عامل نیست. اقتصاد یکی از عوامل است اما انسان عاملهای زیادی دارد که به حکم آن عوامل فعالیت می‌کند. ما می‌گوییم عبادت و پرستش خدا خودش یک چراغی است در دل انسان. حس گذشت از منافع اقتصادی یک حس عالی است. علمایی بوده‌اند که پا روی منافع اقتصادی گذاشته‌اند که به علم برسند.

مدتها بعد از آنکه بوعلی سینا زندانی و سپس آزاد شد، پادشاه فهمید که برای او سعایت کرده‌اند. او را احضار کرد. اصلاً از مخفیگاه بیرون نیامد و به شاگردانش سپرد که بروز ندهید؛ الآن در همین مخفیگاه کاری که می‌کنیم به مراتب بهتر از وزارت و ریاست و پول و مقام است. غلامانی داشت، مرتب اصرار می‌کردند بیا بیرون و او حاضر نمی‌شد. بالاخره همانها محرمانه خبر دادند و آمدند او را بردند.

بشر می‌تواند از منافع اقتصادی خودش صرف‌نظر کند. اینکه می‌گویند همهٔ احتیاجات بشر در تغییر است چون تمام احتیاجات بستگی به یک احتیاج دارد، تمام این حرف دروغ و خطاست.

تغییرات زمان در تاریخ اسلام

وَ اَنَّ هٰذا صِراطی مُستَقیماً فَاتَّبِعوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبیلِهِ[1].

در بحثی که دیشب عنوان شد عرض کردیم برای اینکه با منطق مخالفین و ایرادگیرها آشنا باشیم و بتوانیم گفته‌های آنان را تجزیه و تحلیل کرده و جواب بدهیم، خلاصهٔ حرفهای آنها را عرض می‌کنیم. عرض شد که طبقه‌ای که ما آنها را جاهل می‌نامیم یک حرفی بر سر زبانها دارند؛ می‌گویند این دنیا دنیای تغییر است، دنیای حرکت است، هیچ چیز در دو لحظه به یک حال نیست، پس هیچ چیزی در این دنیا به معنای واقعی نمی‌تواند ثابت بماند. بعد می‌گویند حالا که چنین است که هیچ چیز در دنیا قابل بقا و دوام نیست، همه چیز وجود موقت و محدود و ناپایدار دارد، پس چطور دین اسلام می‌تواند برای همیشه باقی بماند؟ عرض کردم جواب این مطلب با این بیان که رنگ فلسفی به آن می‌دهند، این است: اینکه هرچیز در دنیا تغییرپذیر و کهنه‌شدنی است به معنای این است که هر امر مادی این‌طور است، هرجسمی از اجسام عالم این‌گونه است. ولی صحبت ما در

---

۱. انعام / ۱۵۳

اجسام نیست. اگر کسی دربارهٔ یک انسان مدعی ابدیت شخصی بشود، جای این حرف هست یا اگر کسی دربارهٔ قرآن مکتوب روی کاغذ چنین حرفی بزند، درست است ولی صحبت نه دربارهٔ شخص است و نه دربارهٔ کاغذ و مرکّب. صحبت دربارهٔ قانون است، دربارهٔ یک سلسله حقایق است. اینکه مواد عالم کهنه می‌شوند چه ربطی به حقایق عالم دارد؟ مثلاً اینکه می‌گوییم: راستی موجب رضای خداست یا: برای انسان استقامت صفت خوبی است، قانونی برای زندگی بشر است و تغییرپذیر نیست.

ولی گفتیم یک مطلب دیگر هست و آن راجع به حاجتهای زندگی است که حاجتها تغییر می‌کند و چون حاجتها تغییر می‌کند، پس قوانین که بر مبنای احتیاجات است باید تغییر کند. اجمالاً دیشب عرض شد که حاجتهای اصلی بشر تغییر نمی‌کند و حاجتهای فرعی است که تغییر می‌کند. وعده دادم که امشب در اطراف این موضوع بحث کنم. ولی چون امشب شب ولادت حضرت مجتبی علیه السلام است، قسمتی از آن را عرض می‌کنم که هم مناسبت امشب رعایت شده باشد و هم از مطلب جدا نشده باشیم.

نعمتی که شیعیان از آن برخوردارند

از خصوصیات دین مقدس اسلام این است که همیشه روی حاجتهای ثابت انسان مهر ثابت زده است اما حاجتهای متغیر انسان را تابع حاجتهای ثابت قرار داده است، و این به عقیدهٔ شخص من اعجازی است که در ساختمان این دین به کار رفته است. با مثالهایی این مطلب را روشن می‌کنم. ولی قبل از آن یک مقدمهٔ کوتاه عرض می‌کنم و آن اینکه ما شیعیان از نعمتهایی برخوردار هستیم که اهل تسنن نیستند. آنها قرآن دارند ما هم داریم، سنت پیغمبر دارند ما هم داریم. اما آنها از قرآن و سنت پیغمبر تجاوز نمی‌کنند؛ یعنی منابع و سرچشمه‌ای که می‌خواهند دین را از آن بگیرند جز ایندو نیست. پیغمبر صلی الله علیه و آله بعد از بعثت چند سال زندگی کرد؟ بیست و سه سال. از این بیست و سه سال سیزده سال در مکه و ده سال در مدینه بودند. تمام مدتی که حضرت زنده بود و گفتار و رفتار و تقریر آن حضرت سند محسوب می‌شود، بیست و سه سال بیشتر نیست؛ یعنی از نظر زمان ـ که در این شبها مورد بحث ماست ـ زمانی که پیغمبر در آن زمان بود مجموعاً بیست و سه سال است. البته در این بیست و سه سال، زمان تغییراتی کرد. موقعی که در مکه بود اوضاع و شرایط طوری بود، و موقعی که در مدینه بود اوضاع طور دیگر بود. در مکه قبل از آنکه ابوطالب و خدیجه از دنیا بروند، یک اوضاع و شرایطی بود و بعد از رحلت آنها اوضاع

دیگری پیدا شد. سه سال اول بعثت اوضاع و شرایطی بود و بعد از آنکه آیه آمد: فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْـمُشْرِكينَ[۱] اوضاع دیگری پیدا شد و حضرت طرز کارش عوض شد.

اهل تسنن که طبقه‌بندی‌هایی راجع به زمان پیغمبر اکرم کرده‌اند، مثلاً می‌گویند از سال اول بعثت تا اسلام عُمَر. آنها اسلام عمر را آن [نقطه‌ای می‌دانند][۲] که اوضاع اسلام عوض شد. البته اسلام حمزه را هم قبول دارند روی حساب اینکه مسلمین قبل از اسلام حمزه در یک وضع سخت‌تری بودند، با اسلام حمزه پشت مسلمین محکمتر شد و قهراً در طرز کار آنها تغییراتی پیدا شد. همچنین دوران مدینه را به قبل از بدر و بعد از بدر، قبل از فتح مکه و بعد از فتح مکه تقسیم می‌کنند. در تمام این ۲۳ سال چهارپنج وضع برای زمان پیش آمد و در هریک از آنها وضع مسلمین فرق می‌کرد. ولی تمام این زمان، ۲۳ سال بود.

اما دورهٔ عصمت برای ما شیعیان منحصر به ۲۳ سال نیست. برای ما دورهٔ عصمت ۲۷۳ سال است، زیرا ۲۳ سال زمان پیغمبر را که آنها دارند ما هم داریم؛ ۲۵۰ سال ـ یعنی از سال دهم هجری تا سال ۲۶۰ که سال وفات امام عسکری است ـ ما علاوه داریم؛ ۲۵۰ سال دیگر دورهٔ عصمت یعنی دورهٔ امام معصومِ ظاهر داریم که سیره‌اش برای ما حجت است. آنها فقط ۲۳ سال دارند که سیرهٔ پیغمبر برایشان حجت است. عرض شد در ۲۳ سال پیغمبر، اوضاع زمان چهارپنج رنگ گرفت. قهراً در این ۲۵۰ سال، اوضاع بیش از این تغییر کرد. و لهذا این امر، مشکل اقتضای زمان را برای ما شیعیان حل کرده است.

شما گاهی ممکن است به این مسئله برخورد کنید که در بعضی از امور، سیرت پیغمبر یا یکی از ائمه متفاوت است با سیرت و روش علی بن ابیطالب یا یکی دیگر از ائمه. می‌بینید امام حسن صلح می‌کند، امام حسین می‌جنگد. می‌بینید علی بن ابیطالب لباسش از دو جامهٔ ساده تشکیل شده است، در صورتی که حضرت زین‌العابدین لباس خز می‌پوشد[۳]. ولی در سیرت پیغمبر این دو امر مختلف پیدا نشده است.

مثال اول برای تغییر اقتضای زمان

در **کافی** است که روزی سفیان ثوری بر امام صادق وارد می‌شود. حضرت جامهٔ سفید

---

۱. حجر / ۹۴

۲. [متن پیاده‌شده از نوار افتادگی دارد.]

۳. ایشان برای خودشان هر سال لباس خز نو تهیه می‌کرد.

بسیار لطیفی مانند پوست نازک تخم‌مرغ پوشیده بود. تا چشم سفیان به آن لباس افتاد، به حضرت اعتراض کرد که شما چرا باید یک چنین لباسی بپوشید؟! حضرت فرمود: مگر چه عیبی دارد؟ سفیان گفت: شما مگر باید از اهل دنیا باشید؟! حضرت فرمود: اساساً تمام نعمتهای دنیا مال صالحین است نه مال فاسقین. سفیان! یک وقت هست که بیماری و روی غرض حرف می‌زنی و یک وقت هست که اشتباه کرده‌ای. اگر اشتباه کرده‌ای باید برایت توضیح بدهم. سفیان برخاست رفت. بعد عده‌ای از مقدسها و همفکرها آمدند به حضرت عرض کردند: رفیق ما سفیان نتوانست جواب تو را بدهد ولی ما آمده‌ایم با شما مباحثه کنیم. ما آن حرفی را که زدی قبول نداریم. امام فرمود: بسیار خوب، اگر بنا شد با هم مباحثه کنیم، چه اصلی را باید ثابت قرار بدهیم؟ گفتند: قرآن. حضرت فرمود: هیچ چیز بهتر از قرآن نیست اما به شرط اینکه آن را بفهمید. بعد حضرت فرمود: من می‌دانم عمده حرفی که در دل دارید مسئلهٔ سیرهٔ پیغمبر و صحابه است. چیزی که در ذهن شما هست این است که پیغمبرصلی‌الله‌علیه‌وآله و علی‌علیه‌السلام از این لباسها نمی‌پوشیدند، تو چرا می‌پوشی؟ فرمود: شما این را نمی‌دانید که این مسئله مربوط به اسلام نبوده است، مربوط به زمان است. اگر پیغمبر در زمان من بود مثل من لباس می‌پوشید، اگر من هم در زمان پیغمبر بودم مثل او لباس می‌پوشیدم. در این مورد آنچه در اسلام اصالت دارد مواسات است، یعنی مسلمانان باید احساس همدردی کنند. مسلمان باید حقوق واجب مالش را بدهد. این هم باز یک امر ثابت است و در تمام زمانها هست. مسلمان باید اعتمادش به خدا باشد نه به پول. این همان معنای واقعی زهد است.

بعد فرمود: و اما اینکه انسان نوع لباسش را چگونه باید انتخاب کند، این دیگر مسئلهٔ زمان است. در زمان پیغمبر وضع عمومی مردم بسیار سخت و ناگوار بود. در جنگ تبوک سپاه اسلام را جیش العُسرة یعنی سپاه سختی نامیده بودند، برای اینکه این لشکر سی‌هزار نفری به قدری بی‌آذوقه بودند که دلشان ضعف می‌رفت و برای اینکه این ضعف را برطرف کنند هر سه چهار نفری با یک خرما خودشان را سیر می‌کردند. در جنگ بدر مسلمین ۳۱۳ نفر بودند در صورتی که شمشیرهایشان از ۳۰، ۴۰ عدد تجاوز نمی‌کرد و فقط سه یا چهار اسب داشتند، در حالی که عدد دشمن میان ۹۰۰ و ۱۰۰۰ بود و هر روز چندین شتر برای خوراکشان می‌کشتند. اهل صُفّه به قدری فقیر بودند که ساتری برای نماز خواندن نداشتند مگر یک عدد، و با همان یک عدد به ترتیب نمازشان را می‌خواندند. وقتی حضرت رسول به خانهٔ فاطمه می‌آید و می‌بیند پرده‌ای آویخته است، فوراً

برمی‌گردد. حضرت زهرا حس کرده، فوراً پرده را می‌کَند و آن دستبند نقره را که در دست داشت از دست درمی‌آورد و خدمت حضرت می‌برد که آن را به فقرا انفاق کند. این، اصل مواسات است. در آن زمان مواسات ایجاب می‌کرده که حتی یک پرده هم در خانهٔ شخص پیدا نشود. اما اکنون در عصر ما، عصری که بزرگترین امپراطوری دنیا تشکیل شده است، زندگی مردم عوض شده است ولی باز من باید از حد معتدل خارج نشوم. لباسی که من می‌پوشم لباس معتدل امروز است. در اسلام پارچه اصالت ندارد که حتماً باید یک نـوع لباس بپوشند، بلکه اسلام اصولی دارد که طبق آن باید لباس بپوشند. آن اصول، ثـابت است؛ اصولی است که وظیفهٔ انسان را به حسب زمان تغییر می‌دهد. اگر چیزی در نظر اسلام اصالت داشته باشد، دیگر تغییرپذیر نیست. اما چیزی که اسلام روی آن مهر نزده است، به عنوان لباس است، شکل اجرایی برای چیزی است که مهر به آن زده است.

پس اینجا زمان، تکلیف را عوض می‌کند. اگر این‌جور نبود، اگر این مسائل جزئی اصالت می‌داشت، محال و ممتنع بود که علی بن ابیطالب یک‌جور عمل کند و یکی از ائمه جور دیگر. عبادت خدا اصالت دارد، خوف خدا اصالت دارد، مواسات و رسیدگی بـه فـقرا اصالت دارد. همان کاری را که علی بن ابیطالب کرده، حضرت سجاد هم کرده. علی بن ابیطالب از شب تا صبح مشغول به عبادت می‌شود، بعضی از شبها هزار رکعت نماز خوانده است. حضرت سجاد هم همین‌طور. حضرت امیر شبانه به سرپرستی فقرا رفـته است و حضرت سجاد هم رفته است، امام رضا هم رفته است. همه از فقرا دلجویی کرده‌اند. اما اینکه خود شخص چگونه لباس بپوشد، این دیگر مربوط به زمان است.

مردی است به نام مُعَتِّب که در خانهٔ حضرت صادق علیه‌السلام سمت خوانسالاری داشته است. می‌گوید: شبی در دل شب دیدم شخصی از خانه خارج شد. خوب دقت کردم دیدم خود حضرت است و چون اجازه نداشتم، خودم را معرفی نکردم. اما در عین حال گـفتم سیاهی امام را تعقیب کنم، نکند دشمن به ایشان صدمه بزند. همین‌طور تعقیب می‌کردم. یک وقت دیدم باری که به پشت داشت، از شانهٔ ایشان افتاد. حضرت در اینجا ذکری گفت. من جلو رفتم و سلام کردم. فرمود: اینجا چه می‌کنی؟ گفتم: چون دیدم از خـانه خـارج شدید، نخواستم شما را تنها بگذارم. بعد آن آذوقه را جمع کردم و در میان انبان گذاشتم. گفتم: آقا بگذارید من به دوش بگیرم. فرمود: آیا در قیامت تو می‌توانی بار مرا به دوش بکشی؟! حرکت کردیم تا رسیدیم به ظلّ بنی ساعده که معلوم بود مسکن فقراست. دیدم حضرت آن نانها را مخفیانه میان آنان تقسیم کرد. من عرض کردم: آیا اینها شیعه هستند؟

فرمود: نه. گفتم: با وجود اینکه شیعه نیستند، شما به اینها رسیدگی می‌کنید؟ فرمود: اگر شیعه می‌بودند نمک هم برایشان می‌آوردم. این دیگر زمان امام صادق و زمان حضرت امیر ندارد. این، مواسات است و در همهٔ زمانها یک‌جور است.

مثال دوم

چرا امام حسن صلح کرد یا چرا امام حسین صلح نکرد؟ اصلاً چرا ما دربارهٔ این دو امام بگوییم؛ قدری جلوتر برویم. چرا علی بن ابیطالب در زمان خلافت ابوبکر قیام نکرد؟ چرا در زمان خلافت عمر قیام نکرد؟ چرا در زمان خلافت عثمان قیام نکرد ولی بعد از عثمان که آمدند با او بیعت کردند، محکم ایستاد؟ در صورتی که از نظر علی بن ابیطالب همان‌طوری که ابوبکر غاصب بود معاویه هم غاصب بود. برای اینکه آنچه که در نظر اسلام اصالت دارد مطلب دیگری است و آن این است که آن اقدامی که حفظ حوزهٔ اسلام با آن بشود، بر هر اقدام دیگری مقدم است. آیا اینکه اسلام می‌گوید علی بن ابیطالب خلیفه باشد برای این است که اسلام تضعیف بشود یا برای این است که اسلام تقویت بشود؟ البته خلیفه باشد که اسلام تقویت بشود. حالا اگر مردم و صحابهٔ پیغمبر به حرف پیغمبر گوش می‌کردند و با علی‌علیه‌السلام بیعت می‌کردند و علی در یک چنین شرایطی خلیفه می‌شد، منظور پیغمبر حاصل بود؛ یعنی تصدی خلافت سبب تقویت اسلام بود. ولی پیغمبر حضرت علی را برای خلافت نامزد کرده است، یکدفعه بعد از پیغمبر جریان دیگری به وجود می‌آید، پیرمردها و اکابر اصحاب پیغمبر به فکر می‌افتند که از این قضیه استفاده کنند. در همان حال مردمی تازه‌مسلمان هستند که هنوز اسلام در دل آنها نفوذ نکرده است، تازه شهرت اسلام به دنیای خارج عرب کشیده شده است. حالا مصلحت اسلام ایجاب می‌کند که یک آرامش کاملی برقرار باشد. اولاً باید غائلهٔ مرتدها خوابانده شود. ثانیاً آنها که از دور می‌آیند که این حسابها سرشان نمی‌شود. از نظر آنها علی بن ابیطالب و ابوبکر علی‌السویه هستند. مصلحت اسلام این‌طور ایجاب می‌کند که حالا که اینها عمل ناشایستی مرتکب شده‌اند، آن کسی که در اینجا ذی‌حق است دندان روی جگر بگذارد، البته نه به خاطر جان خودش بلکه به خاطر مصلحت اسلام. مصلحت اسلام این‌طور ایجاب می‌کند که علی‌علیه‌السلام دندان روی جگر بگذارد و در صف مأمومین ابوبکر هم شرکت کند و با عمر نیز همین‌طور رفتار کند و به سؤالات و اشکالات مردم جواب بدهد. چیزی که از نظر علی اصالت دارد حیثیت و آبروی اسلام است. در اینجا دندان روی جگر گذاشتن،

بهتر آبروی اسلام را حفظ می‌کند یا لااقل کمتر آبروی اسلام را می‌برد.

اما قضیه می‌گذرد. اوضاع زمان تغییر می‌کند. اسلام جهانگیر می‌شود. زمان معاویه پیش می‌آید. معاویه حیثیت عمر و ابوبکر را ندارد. او کسی است که خودش و پدرش سالها علیه اسلام جنگیده‌اند. حسابها عوض شده است. در اینجا علی‌علیه‌السلام با معاویه می‌جنگد. زمان امام حسن پیش می‌آید. در این زمان در اثر جریانهای زیادی که در زمان امیرالمؤمنین پیش آمد و از همه بالاتر آن حالت سست‌عنصری که اصحاب امام حسن به خرج دادند، اگر امام حسن مقاومت می‌کرد کشته می‌شد ولی نه کشته شدن شرافتمندانه و افتخارآمیز، آن‌گونه که حسین بن علی کشته شد. حسین بن علی با هفتاد و دو نفر کشته شد، یک شهادت آبرومندانه و در یک وضع و شرایط خاص که هزار و سیصد سال دارد اسلام را آبیاری می‌کند. در زمان امام حسن یک حالت رخوت و سستی و خستگی در شیعیان پیدا شده بود که اگر این کار (مقاومت در مقابل معاویه) ادامه پیدا می‌کرد، یک وقت خبردار می‌شدند که حضرت را دست‌بسته تحویل معاویه داده‌اند. هنوز صابون معاویه و بنی‌امیه درست به جامهٔ مردم نخورده بود. بیست سال معاویه حکومت کرد. مغیرة بن شعبه و زیاد بن ابیه که به جان مردم افتادند آنوقت مردم فهمیدند که اشتباه کردند که در زمان حضرت علی دعوت او را لبیک نگفتند، اشتباه کردند که امام حسن را تحویل معاویه دادند. لهذا بعدها (بعد از حادثهٔ کربلا) عده‌ای پیدا شدند و توّابین را به وجود آوردند، همانها که دور مختار را گرفتند.

این امر یعنی آگاه شدن مردم از ماهیت حکومت اموی، از عواملی بود که شرایط را برای قیام امام حسین‌علیه‌السلام مساعد می‌کرد. گذشته از این، وضع یزید با وضع معاویه فرق می‌کرد. معاویه در لباس نفاق کار می‌کرد، یزید در لباس کفر. معاویه لااقل روی کارهایش سرپوش می‌گذاشت، علناً شراب نمی‌خورد، علناً سگ‌بازی نمی‌کرد، صورت ظاهر را حفظ می‌کرد. ولی یزید جوانی بود دیوانه و پرده‌در که حساب موقعیت خودش را نمی‌کرد که هرچه هست بالاخره مردم او را خلیفهٔ پیغمبر می‌دانند. اینقدر شراب می‌خورد تا مست می‌شد و در حضور جمعیت به پیغمبر ناسزا می‌گفت. واقعاً اگر قضایای کربلا نبود و امام حسین قیام نمی‌کرد و سبب نمی‌شد که یزید از بین برود و او همان بیست سالی را که معاویه خلیفه بود خلافت می‌کرد، اصلاً حوزهٔ اسلام منقرض می‌شد. پس شرایط زمان خیلی فرق می‌کند. بنابراین امام حسن همان برنامه را اجرا کرد که امام حسین اجرا کرد و امام حسین همان برنامه را اجرا کرد که امام حسن اجرا کرد، فقط شکل کارشان با هم فرق

داشت ولی روح هر دو یکی بود. این بود دو مثالی که خواستم در این زمینه عرض کرده باشم.

اجتهاد و تفقّه در دین

فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهوا فِي الدّينِ وَ لِيُنْذِروا قَـوْمَهُمْ اِذا رَجَعوا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرونَ[1].

یکی از مفکّرین عالم اسلامی در اعصار اخیر، اقبال لاهوری است. اقبال اهل هندوستان سابق و پاکستان جدید و در یک خاندان مسلمان پرورش یافته است. او تحصیلات جدید را طی کرده و در همان زمان از تحصیلات قدیم فی‌الجمله‌ای بهره‌مند بـوده است ولی شور اسلامی را همیشه داشته، برعکس اکثر قریب به اتفاق محصلین ایرانی که یک حالت رنگ‌پذیری عجیبی نسبت به فرنگیها دارند. این مرد تحصیلات عالیه‌ای در رشتهٔ فلسفه داشته و کتابها به زبان انگلیسی نوشته که همان کتابها برای مستشرقین جزء مـدارک شمرده می‌شود. مرد بسیار باشور و از کسانی بوده است که شمّ اسلامی داشـته و از آن حمایت کرده است که تنها اسلام است که می‌تواند دنیا را نجات بدهد، با اینکه خودش مرد متجددی بوده و از افکار امروز حداکثر آگاهی را داشته است. اشعار زیادی هم گفته است. حالا به این جهت کاری ندارم.

---

۱. توبه / ۱۲۲

او می‌گوید پدرم یک جمله‌ای به من گفت که آن جمله برایم درس شد. یک روز صبح مشغول تلاوت قرآن بودم. پدرم گفت: چه می‌کنی؟ گفتم: قرآن می‌خوانم. گفت: قرآن را آنچنان بخوان که گویی وحی بر تو نازل شده است. همین جمله مثل نقشی که روی سنگ کنده باشند در دلم اثر گذاشت و از آن به بعد به هر آیه‌ای که رسیدم، تا تأمل و تدبّر نکردم رد نشدم.

سخن اقبال و سخن ابن‌سینا دربارهٔ اجتهاد

این مرد جمله‌ای دارد که من به مناسبت این جمله خواستم اسمی از او برده باشم. این جمله دربارهٔ اجتهاد است. می‌گوید: «اجتهاد قوّهٔ محرکهٔ اسلام است». شما یک اتومبیل را می‌بینید حرکت می‌کند. این اتومبیل تا یک نیرویی نباشد که آن را به حرکت درآورد، ممکن نیست حرکت کند.

جملهٔ دیگری هست از بوعلی سینا که در کتاب **شفا** بحث جامعی راجع به اصول اجتماعی و اصول خانوادگی دارد، می‌گوید: حوایجی که برای زندگی بشر پیش می‌آید بی‌نهایت است. اصول اسلام ثابت و لایتغیر است و نه تنها از نظر اسلام تغییرپذیر نیست، بلکه اینها حقایقی است که در همهٔ زمانها باید جزء اصول زندگی بشر قرار گیرد، حکم یک برنامهٔ واقعی را دارد؛ اما فروع الیٰ ما لا نهایه. می‌گوید به همین دلیل اجتهاد ضرورت دارد؛ یعنی در هر عصر و زمانی باید افراد متخصص و کارشناس واقعی باشند که اصول اسلامی را با مسائل متغیری که در زمان پیش می‌آید تطبیق کنند؛ درک نمایند که این مسئلهٔ نو داخل در چه اصلی از اصول است.

اتفاقاً اجتهاد جزء مسائلی است که می‌توان گفت روح خودش را از دست داده است. مردم خیال می‌کنند که معنی اجتهاد و وظیفهٔ مجتهد فقط این است که همان مسائلی را که در همهٔ زمانها یک حکم دارد رسیدگی کند، مثلاً در تیمم آیا یک ضربه بر خاک زدن کافی است یا حتماً باید دو ضربه بر خاک زد؟ یکی بگوید اقویٰ یک ضربه کافی است و دیگری بگوید احوط دو ضربه بر خاک بزنند، یا مسائلی از این قبیل، در صورتی که اینها اهمیت چندانی ندارد. آنچه اهمیت دارد مسائل نو و تازه‌ای است که پیدا می‌شود و باید دید که این مسائل با کدام یک از اصول اسلامی منطبق است. بوعلی هم لزوم اجتهاد را روی همین اساس توجیه می‌کند و می‌گوید به همین دلیل در تمام اعصار باید اجتهاد وجود داشته باشد.

این فکر ضد فکر اهل تسنن است. در آن وقت اهل تسنن حق اجتهاد را منحصر کردند ـ البته به حسب ظاهر ـ به افراد معین، که در اینجا شیعه با آنها موافق نیست. شیعه می‌گوید اجتهاد بابی است که در تمام زمانها باید باز باشد. از نظر آنها ابوحنیفه، مالک بن انس، شافعی و احمد بن حنبل چهار مجتهدند، مجتهد جائزالخطا هم هستند.

تعبیر قرآن

قرآن کریم تعبیری دارد: **وَ ما کانَ الْـمُؤْمِنونَ لِیَنْفِروا کافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهوا فِی الدّین**. در تفسیر این آیه بحثهایی است. ترجمه‌اش این است: مؤمنین چنین نیستند که همه‌شان یکجا کوچ کنند. چرا از هر فرقه گروهی کوچ نمی‌کنند برای اینکه در امر دین تفقّه پیدا کنند؟ مقصود از اینکه مؤمنین چنین نیستند که یکجا کوچ کنند چیست؟ یعنی برای چه کوچ کنند؟ برای اجتهاد. قرآن این هدف را به این تعبیر ذکر کرده است: **لِیَتَفَقَّهوا فِی الدّین** که از هر فرقه‌ای، طایفه‌ای در دین تفقّه پیدا کنند. قرآن مسئله‌ای را طرح کرده است به نام تفقّه در دین. این کلمه معنایی بالاتر از معنای علم دین می‌فهماند. یک علم دین داریم، یک تفقّه در دین. علم یک مفهوم وسیعی است، هر دانستنی را علم می‌گویند. ولی تفقّه به طور کلی در هر موردی استعمال نمی‌شود. تفقّه در جایی گفته می‌شود که انسان یک دانش عمیقی پیدا کند، یعنی علم سطحی علم هست ولی تفقّه نیست. راغب اصفهانی می‌گوید: «اَلتَّفَقُّهُ هُوَ التَّوَسُّلُ بِعِلْمٍ ظاهِرٍ اِلیٰ عِلْمٍ باطِنٍ» تفقّه این است که انسان از ظاهر باطن را کشف کند، از پوست مغز را دریابد؛ از آنچه که به چشم می‌بیند و حس می‌کند، آنچه را که حس نمی‌کند درک کند. معنای تفقّه در دین این است که انسان دین را سطحی نشناسد؛ یعنی در دین، روحی هست و تنی، در شناختن دین تنها به شناختن تن اکتفا نکند.

ما در احادیث گاهی برمی‌خوریم به این‌گونه مضامین: روزی برسد که **لایَبْقیٰ مِنَ الْقُرْآنِ اِلّا دَرْسُهُ وَ مِنَ الْاِسْلامِ اِلّا رَسْمُهُ**[1] از قرآن جز یاد گرفتن ظاهری و از اسلام جز نقشی باقی نمی‌ماند. امیرالمؤمنین در یک جا راجع به آیندهٔ بنی‌امیه که بحث می‌کند، می‌گوید: مَثَل اسلام در آن زمان مَثَل ظرفی است که محتوی مایعی بوده است، بعد آن ظرف را وارونه کرده باشند و آن مایع ریخته باشد، ظرف خالی باقی مانده است. قسمتی از

---

١. بحار، ج ۵٢ / ص ١٩٠ [قریب به این عبارت.]

دستورهای دین شکل ظرف را دارد برای دستورهای دیگری که شکل آب را دارد. یعنی این ظرف لازم است اما این ظرف برای آن آب لازم است. اگر این ظرف باشد آن آب هم نمی‌ریزد اما اگر آن آب نباشد و این ظرف به تنهایی باشد، انگار نیست. امیرالمؤمنین می‌خواهد بفرماید که بنی‌امیه اسلام را توخالی می‌کنند، مغزش را بکلی از میان می‌برند و فقط پوستی برای مردم باقی می‌گذارند. تعبیر دیگر این است که: وَ لُبِسَ الْإِسْلامُ لُبْسَ الْفَرْوِ مَقْلوباً[1] در آن زمان این لباس را که نامش اسلام است می‌پوشند اما مثل اینکه پوستینی را وارونه پوشیده باشند، هم خاصیت خودش را از دست می‌دهد و هم اسباب مسخره می‌شود.

خود اینها می‌رساند که لباس اسلام را به دو شکل می‌شود به تن کرد: یک شکل اینکه یک امر بی‌خاصیت بی‌مغز جلوه کند و شکل دیگر اینکه معنی‌دار باشد.

یکی از رفقا نقل می‌کرد که من یک وقتی گرفتاری بسیار شدیدی داشتم. برای انجام یک کار خیلی کوچک که اصلاً زحمت هم نداشت ولی برای من ارزش فوق‌العاده‌ای داشت، به یکی از رفقا مراجعه کردم. او در جواب گفت که من الآن باید به نماز جماعت بروم. اگر در اینجا انسان بگوید اسلام که این همه به نماز جماعت توصیه کرده است ارزش قضای حاجت یک مسلمان را از بین برده است، این غلط است. مگر برای خدا فرق می‌کند که ما نماز تنها بخوانیم یا نماز جماعت؟ اسلام که گفته است نماز با جماعت خوانده شود برای این است که مردم در آن حالی که حالت روحانیت و معنویت است، چشمشان به صورت یکدیگر بیفتد و به اوضاع یکدیگر رسیدگی کنند. اینکه گفته‌اند اگر نماز را به جماعت بخوانید این مقدار ثوابش زیاد می‌شود، برای این است که شما را به یکدیگر مهربانتر می‌کند، در قضای حوایج یکدیگر ساعی‌تر می‌کند؛ یعنی نماز را به جماعت خواندن، پوسته‌ای است که مغزی در آن نهفته است. مغز آن، عواطف اجتماعی و علاقه‌مند بودن به سرنوشت دیگران است.

اینها دلالت می‌کند بر اینکه اسلام پوستی دارد و مغزی، ظاهری دارد و باطنی. پس تفقّه لازم دارد. تفقّه این است که انسان معنی را به دست بیاورد. اگر آن شخص می‌گوید: اجتهاد قوّهٔ محرکهٔ اسلام است و یا گفته می‌شود اجتهاد در هر عصر و زمانی لازم است و روح اسلام روح ثابتی است در تمام زمانها (همین‌طور که بدن انسان متغیر و روح

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۰۷

تغییرناپذیر است) این شبهه ایجاد نمی‌شود که مقتضیات زمان ایجاب می‌کند حکم اسلام نقض بشود.

یک مثال

مثالی عرض می‌کنم. ما در قرآن دستوری داریـم: وَ اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ تُرْهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّکُمْ[1]. دستوری با کمال صراحت بیان شده، هدف این دستور هم ذکر گردیده است. اسلام دین «نیرومندی» است. خارجیها هم این را قبول دارند. ویل دورانت گفته است: هیچ دینی به اندازهٔ اسلام پیروان خودش را به نیرومندی دعوت نکرده است. اسلام می‌گوید قوی و نیرومند باشید. اسلام از ضعف و ضعیف بدش می‌آید. اسلام به جامعهٔ اسلامی دستور می‌دهد که در مقابل دشمن، آنچه که در استطاعت داری تهیه بکن. از لحاظ غایت و هدف این دستور هم می‌گوید شما باید از لحاظ نیروی مادی طوری باشید که رعب شما در دل دشمنانتان باشد. همین الآن می‌بینید کشورهای بزرگ چه رعبی در دل مردم ایجاد کرده‌اند! قرآن می‌گوید مسلمانان باید آنقدر نـیرومند باشند که هر جمعیت غیرمسلمانی وقتی مسلمانها را می‌بیند، رعب آنها در دلشان ایجاد بشود برای اینکه خیال تجاوز در دماغشان خطور نکند. یک کسی قدرت و نیرو می‌خواهد برای تجاوز، یک کسی هم قدرت و نیرو می‌خواهد برای جلوگیری از تجاوز. قرآن هرگز نیرو را برای تجاوز توصیه نمی‌کند، چون می‌گوید: وَ لا یَجْـرِمَنَّکُمْ شَـنَـانُ قَـوْمٍ عَـلیٰ اَلّا تَعْدِلوا[2] حتی اگر دشمنان خدا به شما بدی کردند، مبادا از عدالت خارج بشوید. ولی اسلام به دیگری هم اجازهٔ تجاوز نمی‌دهد. این یک دستور.

وقتی ما وارد سنت پیغمبر می‌شویم، می‌بینیم پیغمبر یک سلسله آداب و سنن را در زمان خودش بیان کرده است که در فقه به نام «سَبق و رِمایه» آورده شده است. در اسلام سبق و رمایه مستحب است. سبق مسابقهٔ اسبدوانی است و رمایه تیراندازی کردن است. اسلام هر نوع برد و باختی را تحریم کرده است، مگر برد و باخت‌هایی که در زمینهٔ مسابقهٔ اسبدوانی و یا مسابقهٔ تیراندازی باشد. این از مسلّمات فقه ماست که یک چنین سنن و آدابی در دین هست. حالا اینجا یک وقت هست ما جمود به خرج می‌دهیم، مـی‌گوییم

---

۱. انفال / ۶۰

۲. مائده / ۸

اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ یک دستور است، و دستور سبق و رمایه دستور دیگری است؛ یعنی اگر پیغمبر توصیه کرده است که سبق و رمایه را یاد بگیرید و به فرزندان خودتان هم بیاموزید، این یک علاقه‌ای است که پیغمبر به اسب و اسبدوانی و تیراندازی و کمان داشته است، پس این دستور در تمام زمانها باید به همین شکل در میان ما باقی بماند! این‌طور نیست. سبق و رمایه فرزند اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ است. اسلام می‌گوید شما در تمام زمانها باید حداکثر نیرومندی را داشته باشید. اسبدوانی و تیراندازی از نظر اسلام اصالت ندارد، بلکه شکل اجراییِ اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ است. دستور، آن است؛ این، شکل اجرایی آن است و به عبارت دیگر جامه‌ای است که بر بدن آن دوخته شده است. یعنی اسلام برای سبق و رمایه اصالت قائل نیست، برای نیرومند شدن اصالت قائل است. نه اینکه بخواهیم بگوییم این دستور چون گفتهٔ پیغمبر است اصالت ندارد! خیر، تفکیکی میان دستور خدا و دستور پیغمبر نیست. مسئله این است که اسلام در مورد چه دستوری، اجرای خود آن دستور را خواسته است و چه دستوری را اجرا کنندهٔ یک دستور دیگر دانسته است. این همان حساب تفقّه در دین است که انسان مقصود را دریابد.

مثال دیگر

در **نهج‌البلاغه** است: شخصی آمد به علی علیه السلام اعتراض کرد که چرا شما محاسنتان را رنگ نمی‌زنید؟ مگر پیغمبر دستور نداد که غَيِّرُوا الشَّيْبَ موی سفید را رنگ کنید؟ فرمود: چرا. عرض کرد: شما چرا این کار را نمی‌کنید؟ فرمود: این دستور، خودش اصالت ندارد. این دستور برای منظوری بوده که در آن زمان بود ولی حالا دیگر نیست. آن منظور این بود: در آن زمان عدد مسلمین کم بود. در میان سربازان اسلامی که در جنگها شرکت می‌کردند، پیر زیاد بود و ریش تمامشان سفید بود. دشمن که از دور اینها را مشاهده می‌کرد، می‌دید یک مشت ریش سفید در میان سپاه اسلام است، روحیه‌اش قوی می‌شد و در جنگ قوّت قلب نقش اول را دارد. پیغمبر دید اگر اینها با ریشهای سفید در میادین جنگ بیایند، اول بار که چشم دشمن به اینها می‌افتد روحیه‌شان قوی می‌شود. لذا فرمود: ریشها را رنگ ببندید که دشمن به پیری شما پی نبرد. این حاجتی بود مال آن روز. امروز دیگر این حاجت وجود ندارد و در این جهت هرکسی آزاد است.

حالا اینجا یک روح است که این روح باید در تمام زمانها ثابت باشد و آن این است که نباید کاری کرد که روحیهٔ دشمن قوی بشود، چه در جنگ و چه در غیر جنگ. لهذا ما

مسلمانها باید نقایص خودمان را مرتفع کنیم. نباید طوری رفتار کرد که غیر مسلمان، مسلمانها را ضعیف و ناتوان تلقی کند. این اصل ثابت، در یک زمان وقتی بخواهد اجرا بشود شکل اجرایی‌اش این است که پیرمردها ریشها را رنگ بزنند، اما این شکل در تمام زمانها ثابت نمی‌ماند. این معنای تفقّه در دین و معنای بصیرت در دین است.

از خصوصیات اسلام است که اموری را که به حسب احتیاج زمان تغییر می‌کند یعنی حاجتهای متغیر را متصل کرده به حاجتهای ثابت؛ یعنی هر حاجت متغیری را بسته است به یک حاجت ثابت. فقط مجتهد و متفقّه می‌خواهد که این ارتباط را کشف کند و آنگاه دستور اسلام را بیان نماید. این همان قوّهٔ محرکهٔ اسلام است.

سخن مرحوم فیض کاشانی

یکی از جمودهایی که اخباریین به خرج می‌دهند، تحت‌الحنک انداختن است. اتفاقاً ما دستور هم داریم. مرحوم فیض کاشانی با اینکه مرد اخباری مسلکی است ولی در عین حال نیمه فیلسوف است. همین امر به فکرش یک روشنایی مخصوص بخشیده است. نقطهٔ مقابل تحت‌الحنک، اقتعاط است. مرحوم فیض در اینجا روحی و تنی به دست آورده است، پوسته‌ای و هسته‌ای به دست آورده است. می‌گوید: در آن زمان مخالفین یعنی مشرکین شعاری داشتند و آن این بود که تحت‌الحنک‌ها را از بالا می‌بستند و اگر کسی تحت‌الحنک را از بالا می‌بست، شعار آنها را پذیرفته بود و به قول امروزیها آرم آنها را گرفته بود. اینکه دستور دادند که شما تحت‌الحنک بیندازید، خود تحت‌الحنک موضوعیت ندارد، مخالفت با شعار مشرکین موضوعیت دارد؛ یعنی مسلمان نباید شعاری را که مال دیگران است انتخاب کند. این، تا وقتی بود که چنین مشرکینی وجود داشتند و چنین شعاری داشتند. ولی امروز که اصلاً چنین مشرکینی وجود ندارند و چنین شعاری هم در بین نیست، دیگر تحت‌الحنک انداختن ـ که فلسفه‌اش دهن‌کجی به آنهاست ـ لزومی ندارد و دیگر موضوعیت ندارد.

حال، مرحوم فیض که این حرف را زده است آیا حکم اسلام را نسخ کرده است؟ نه، مقصود این دستور را خوب درک کرده است؛ یعنی همان اجتهادی را که به گفتهٔ اقبال پاکستانی قوّهٔ محرکهٔ اسلام است خوب درک کرده، اجتهادی را که بوعلی گفته است وجود مجتهد در تمام زمانها لازم است خوب به دست آورده، هسته را از پوسته تشخیص داده است.

مثال دیگر: اگر بپرسند کلاه شاپو حرام است یا نه، کت و شلوار حرام است یا نه، می‌گوییم اینها یک زمانی حرام بوده‌اند ولی فعلاً حرام نیستند. برای اینکه زمانی بود که کلاه شاپو مخصوص اجانب بود، واقعاً کلاه فرنگی بود. در هرجا اگر کسی این کلاه را به سر می‌گذاشت، معنایش این بود که او مسیحی است. کلاه شاپو به سر گذاشتن این مفهوم را داشت. تا وقتی که این کلاه شعار آنها بود، هر مسلمانی که آن را می‌پوشید عمل حرامی انجام داده بود. ولی بعد این کلاه در تمام دنیا معمول شد، مردم از هر مذهب و هر ملتی آن را پذیرفتند و آن شعار مخصوص را از دست داد و چون از شعار بودن خارج شد، امروز دیگر آن لباسِ معنی‌دار سابق نیست. لذا امروز پوشیدن آن حرام نیست. پیغمبر جدیدی هم لازم نیست بیاید، حکم اسلام هم دوتا نشده است.

به نظر من یکی از معجزات اسلام خاصیت اجتهاد است. معنای اجتهاد این نیست که یک نفر بنشیند و یک حرفی را همین‌طور بزند. اسلام به جهاتی ـ که اتفاقاً بعضی از آنها را ذکر کردم ـ خصوصیاتی در ساختمان خود دارد که بدون اینکه با روح دستوراتش مخالفتی شده باشد، خودش حرکت و گردش می‌کند نه اینکه ما باید آن را به حرکت درآوریم؛ خودش یک قوانین متحرک و ناثابتی دارد، در عین اینکه قوانین ثابت و لایتغیری دارد. ولی چون آن قوانین متغیر را وابسته کرده است به این قوانین ثابت، هیچ وقت هم اختیار از دست خودش خارج نمی‌شود. بزرگترین نعمتها تفقّه در دین است که انسان بصیرت پیدا کند.

قاعدهٔ ملازمه

فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهوا فِی الدّینِ وَ لِیُنْذِروا قَومَهُمْ اِذا رَجَعوا اِلَیْهِمْ.

در شب گذشته عرض شد یکی از دستورهایی که در دین مقدس اسلام هست، دستور تفقّه است. تفقّه همان معرفت به معارف و احکام و دستورهای دین است، نه معرفت سطحی بلکه معرفت عمقی. دستور تفقّه می‌رساند که در دین مقدس اسلام خاصیتی وجود دارد که آن خاصیت با تفقّه روشن می‌شود؛ یعنی در دستورات این دین، ظاهرهایی هست و باطنهایی. البته اشتباه نشود، اینکه کلمهٔ ظاهر و باطن می‌گوییم در حدود همان مسائلی است که دیشب عرض کردم و امشب هم نمونه‌هایی عرض می‌کنم. این دین، تفقّه‌پذیر و به تعبیر دیگر اجتهادپذیر است. اجتهادپذیری یا تفقّه‌پذیری این دین فرع بر این است که یک عمقی در دستورات آن و یک جریانهای مخفی در آن وجود داشته باشد که با نیروی تفقّه و اجتهاد می‌توان آنها را درک کرد.

یکی از مسائلی که از صدر اول اسلام در میان مسلمین مطرح بوده این است که در این دین دستوری که تعبد محض باشد، یعنی خالی از هر مصلحت و حکمتی و صرفاً یک دستور اختراعی محض باشد، وجود ندارد. باید کلمهٔ «تعبد» را معنی بکنم.

معنی تعبّد

تعبد به این معنی است که ما نباید این‌طور باشیم که تا حکمت دستوری را کشف نکرده‌ایم، به آن عمل نکنیم. ما باید متعبد باشیم، به این معنی که باید به هر دستوری که ثابت شد از ناحیهٔ دین است عمل کنیم، خواه اینکه حکمتش را فهمیده باشیم یا نفهمیده باشیم. ولی از ناحیهٔ خود دین تعبد محض وجود ندارد، به این معنی که هیچ دستوری که خالی از حکمت و مصلحت باشد وجود ندارد. هر دستوری به واسطهٔ یک حکمتی است. لهذا علما دو قاعده که عکس یکدیگرند، بیان کرده و اسم آنها را قاعدهٔ ملازمه گذاشته‌اند. می‌گویند بین حکم عقل و حکم شرع همیشه تلازم است؛ یعنی هرچه را که عقل حکم به لزوم آن بکند دین هم حکم به لزوم آن می‌کند و هرچه را که دین حکم به لزوم آن بکند عقل هم حکم می‌کند، به این معنی که اگر عقل یک مصلحتی را کشف کرد (کشف یقینی و قطعی نه کشف احتمالی و گمانی) در اینجا باید حکم بکنیم که حتماً اسلام دستورش همین است ولو آن دستور به ما نرسیده باشد. فقها، دارند مواردی که فتوا می‌دهند و حال آنکه دلیل نقلی از ناحیهٔ شارع نرسیده است. فقط از باب اینکه عقل این‌جور حکم می‌کند فتوا می‌دهند.

مثلاً مسئله‌ای هست در فقه به نام «ولایت حاکم»، یعنی حاکم شرعی در بسیاری از موارد حق ولایت دارد. اگر شخصی بمیرد و وصیّی معین نکرده باشد و یک قیّم شرعی هم وجود نداشته باشد، تکلیف بچه‌های او چیست؟ می‌گویند تکلیف اینها را باید حاکم شرعی معین کند ـ در صورتی که نه آیه‌ای هست و نه خبر صددرصد صحیح ـ چون اسلام دینی است که مصالح مردم را بلاتکلیف نمی‌گذارد. هرچه که شارع حکم کرده است عقل هم حکم کرده است. معنای این جمله این نیست که هرجا که شارع حکمی وضع کرده، عقل هم الآن حکمی دارد؛ مثلاً اگر شارع گفته است گوشت خوک حرام است عقل هم می‌فهمد که چرا حرام است. نه، مقصود این است که در هر حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را برای عقل بگویند، عقل هم تصدیق می‌کند. این را می‌گویند قاعدهٔ ملازمه.

روی این حساب علمای اسلام می‌گویند هر دستوری از دستورات اسلام (چه واجب، چه مستحب، چه حرام و چه مکروه) حتماً به خاطر یک مصلحت یا دفع یک مفسده است و به همین جهت خاصیت حکیمانه‌ای دارد، اسلام گزاف حرف نمی‌زند.

این پیوندی که میان عقل و دین اسلام هست، در مورد هیچ دینی وجود ندارد. شما

از علمای هر دین دیگری بپرسید چه رابطه‌ای میان دین و عقل هست، می‌گویند هیچ، اصلاً عقل را با دین چه کار؟! مسیحیت از تثلیث شروع می‌شود و در این مورد حرفی می‌زنند که اگر بگوییم با عقل جور در نمی‌آید، می‌گویند در نیاید. آنها وقتی می‌گویند ایمان و تعبد، مقصودشان پشت پا به عقل زدن و تسلیم کورکورانه در مقابل دین است. در اسلام تسلیم کورکورانه و تسلیمی که ضد عقل باشد نیست. البته تسلیمی که مافوق عقل باشد هست به همین معنا که عرض کردم، که آن خودش مطابق حکم عقل است. عقل هم می‌گوید جایی که اطلاعی نداری حرف بزرگتر را بپذیر.

قانون اهم و مهم

همین مطلب به اسلام یک خاصیت جاویدان داده است که دستورها انعطافی پیدا می‌کنند، به اصطلاح فقها حساب اهمّ و مهم در کار می‌آید؛ یعنی اگر در مقابل دو دستور از دستورهای دین قرار می‌گیری و در آنِ واحد قادر نیستی هر دو را اطاعت کنی، باید فکر کنی که از میان آن دو دستور کدامیک مهمتر است، آن را که اهمیت کمتری دارد فدای آن که اهمیت بیشتری دارد بکنی.

مثال معروفی است که همیشه برای طلبه‌ها این مثال را ذکر می‌کنند، می‌گویند زمینی است که صاحبش راضی نیست که شما در آن قدم بگذارید. شما می‌بینید در داخل این زمین حوضی است و بچه‌ای در آن حوض افتاده است و غیر از شما شخص دیگری نیست که او را نجات بدهد. در اینجا شما یکی از این دو کار را می‌توانید انجام دهید: یا علی‌رغم راضی نبودن صاحب این زمین داخل آن بشوید برای اینکه جان بچه را نجات بدهید، یا اینکه همان‌جا بایستید تا بچه تلف بشود. در اینجا می‌گویند شما باید ببینید احترام مال بیشتر است یا احترام جان؟ البته احترام جان بیشتر است. پس شما باید آن کوچکتر را فدای بزرگتر کنید.

مثال دیگر: اگر شما ببینید برای یک زن نامحرم حادثه‌ای پیش آمده مثلاً تصادف کرده و افتاده است و باید همین الآن او را به بیمارستان رساند، چنانچه بخواهی بایستی تا محرم او پیدا بشود ممکن است از بین برود. از طرف دیگر لمس کردن بدن نامحرم حرام است. شما چکار باید بکنی؟ یا باید همان‌جا بایستی تا محرمی پیدا بشود و او را به بیمارستان برساند یا اینکه فوراً او را بلند کرده سوار تاکسی نموده به بیمارستان برسانی و به دست جراح بسپاری، و تازه جراح هم که بایستی بدن او را لخت کرده و مثلاً شکمش را

پاره کند نامحرم است. گاهی شما دیده‌اید و اتفاق افتاده است که زنی در حال وضع حمل می‌باشد، حال بسیار سختی پیدا می‌کند. هرچه نزد این قابله و آن قابله مـی‌رود، اثـری نمی‌بخشد. تمام قابله‌ها اظهار عجز کرده و می‌گویند بایستی طبیب مرد بیاید او را عمل جراحی کند. آیا شما این کار را می‌کنید یا نه؟ البته می‌کنید. نمی‌شود انسان پافشاری کند بگوید من نمی‌گذارم دست نامحرم به ناموس من بخورد، بمیرد بهتر از این است که به دست او بیفتد! و ممکن است خود زن این حرف را بزند. آیا این‌طور درست است؟ خیر، باید تسلیم شد و بدن این زن را تا آنجا که ضرورت دارد به دست آن نامحرم سپرد. اینجا باید دید آیا اسلام جان یک انسان را محترم‌تر می‌شمارد یا لمس نکردن مرد، بدن یک نامحرم را؟ البته آن مهمتر است.

البته این نکته را عرض بکنم که در این زمینه‌ها یک گشاده‌دستی‌ها هم هست که اسلام آنها را نمی‌پذیرد. نظیر اینکه هنوز هیچ چیزی نیست، از اولی که این زن می‌خواهد بزاید می‌گوید من قابلهٔ زن نمی‌خواهم، برای من قابلهٔ مرد بیاورید. من این را در جـای دیگر عرض کردم که زنهایی که در تمام امور ادعای تساوی با مردها می‌کنند، چرا در این مسئله تسلیم نیستند؟ قابلگی کار زن است، کار مرد نیست. ممکن است بگـویند عـلت اینکه زنها در امور دیگر عقب‌تر هستند این است که کارها را در طول تاریخ به عهدهٔ زن نگذاشته‌اند. مثلاً می‌گویند اگر کار سیاست را به دست زن می‌سپردند، آنوقت معلوم می‌شد که چقدر زنها پیشرفت داشتند. اگر بگویی برای کارِ خانه یا پرستاری، زن مناسبتر است می‌گویند نه، هیچ فرقی نمی‌کند. می‌گوییم یکی از کارهای دنیا قابلگی است. از همان اول، این کار را زن متصدی بوده است. اولاً خود عمل مربوط به زن است، مرد که نمی‌زاید. ثانیاً این کار را در طول تاریخ، زن انجام می‌داده است. پس چرا این زنـها تـا نـزدیک وضـع حملشان می‌شود فوراً به سراغ مردها می‌روند؟ همین یک مطلب می‌رساند کـه مـردها لیاقت بیشتری از زنها دارند. همین موضوع، اَلْیَق بودن مرد را می‌رساند، که تازه من قبول ندارم مردها در این کار از زنها الیق باشند ولی می‌خواهم ثابت کنم که تمام اینها روی هوا و هوس است.

غرض از مثالی که عرض کردم این نیست که حالا دیگر فرق نمی‌کند، پس هر زنی که می‌خواهد بزاید فوراً به سراغ مرد برود! نه، اصلاً قابله باید زن باشد. ولی اگر فرض کنیم واقعاً کارد به استخوان برسد، به مرحله‌ای برسد که خطر از دست رفتن جان در میان باشد، البته باید برود.

مسئلهٔ تشریح

یکی از مسائلی که مخصوصاً دانشجویان سؤال می‌کنند و برای بعضی‌ها بهانه‌ای شده است که به دین اسلام حمله کنند و بگویند دین اسلام منطبق با زمان نیست و اگر کسی بخواهد پابند به دین خودش باشد باید از قافلهٔ تمدن عقب بماند، مسئلهٔ تشریح است. می‌گویند یکی از علوم دنیا علم طب است که از قدیم‌الایام یکی از پایه‌های آن، علم تشریح بوده است. یک دانشجو جزء برنامهٔ درسش باید تشریح اموات باشد و در تمام دنیا تشریح میّت هست. روی غرض نیست، روی ضرورت علم است. از قدیم‌الایام تشریح می‌کردند، منتها گاهی بدن انسان را تشریح می‌کردند، گاهی بدن حیوان را، و البته تشریح بدن حیوان مفید است، کمک می‌دهد اما تمام ساختمانهای بدن حیوان و تمام فعالیتهای اعضای بدن حیوان مساوی با بدن انسان نیست. مسلّم کاری که از تشریح بدن انسان ساخته است از تشریح بدن حیوان ساخته نیست. از طرفی ما می‌دانیم در دین اسلام جنازهٔ مؤمن محترم است. اگر کسی بمیرد، مردم دیگر حق ندارند به جنازهٔ او توهین کنند. یک تشریفاتی دارد که اینها واجب است و از واجبات کفایی است که هرچه زودتر و سریعتر باید میّت را تجهیز کنند، یعنی باید مقدمات غسل و کفن و دفن او را آماده کنند؛ اول غسل بدهند، بعد کفن کنند، بعد هم دفن کنند؛ نباید معطل کرد. حالا با تشریح اموات چه باید کرد؟

این مسئله مسئلهٔ مهمی نیست، عین همان مطلبی است که در مسائل پیش عرض کردم. اسلام اولاً می‌گوید بدن مؤمن احترام دارد[۱]. شما می‌گویید تشریح چیزی است که پیشرفت علم طب متوقف به آن است، شناختن بسیاری از امراض و معالجه‌ها فرع بر این است که یک بدن تشریح بشود. می‌گوییم خود این موضوع (طب) هم از نظر اسلام جزء واجبات کفایی است. همان‌طور که تدفین یک میّت از واجبات کفایی است، فراگرفتن علم طب هم از واجبات کفایی است. باید در میان مردم افرادی باشند که متخصص علم طب باشند و هر عملی که کشف یک بیماری و یا یک دارو متوقف بر آن است، به حکم مقدمهٔ عمل واجب، واجب می‌شود. بنابراین از نظر اسلام، ما در اینجا دو واجب داریم. دانشجو باید بداند اگر مسلمان است، دارد یک واجب کفایی را انجام می‌دهد. یک وقت ممکن

---

۱. البته هر بدنی را باید دفن کرد ولو بدن کافر باشد. اگرچه بدن کافر غسل و این تجهیزات را ندارد ولی باید آن را دفن کرد، نباید لاشه‌اش را رها کرد.

است با تشریح کردن بدن غیر مؤمن، منظور علم طب را عملی کرد. اینقدر اجنبی هست که آنها قانع می‌شوند که جنازه‌شان را در اختیار طب قرار بدهند. در این صورت بروید از بدن غیر مسلمانها ـ که دربارهٔ آنها این اشکال وجود ندارد ـ بیاورید تشریح کنید و حاجت علم طب را برآورید. اگر بگویند خیر، آنها بدنهایشان را در اختیار ما نمی‌گذارند یا واقعاً در دسترس ندارند، می‌گوییم از نظر اسلام آیا پیشرفت علم طب مهمتر است یا احترام بدن مؤمن؟ می‌گوییم البته پیشرفت علم طب مهمتر است. آنوقت باید این کوچکتر را فدای بزرگتر کرد. البته در اینجا یک ریزه‌کاری‌هایی هست که یک نفر مجتهد می‌تواند آنها را بررسی کند.

از یکی از علمای معاصر این سؤال را کرده بودند. این‌طور جواب داده بود: اگر ما فرض کنیم بدن غیرمسلمان به قدر کافی در دسترس نیست و هرچه هست بدن مسلمان است، در اینجا باز میان بدنهای مسلمان فرق می‌کند. یک وقت هست یک مسلمانی شخصیتش جزء شعارهای دینی است، بدن او احترام بیشتری دارد، همان‌طوری که زنده‌های مسلمانان همه یک احترام ندارند. آیا احترام آیت‌الله بروجردی مساوی بود با احترام یک مسلمان عادی؟ نه، بی‌احترامی به آن مرد بی‌احترامی به عموم مسلمین است چون او رئیس مسلمین است، سمبل مسلمین است. مسلماً بدن او هم احترام بیشتری دارد. اگر فرض کنیم هزارها بدن مسلمان عادی هست، بدن شخصی مانند ایشان هم هست، البته باید سراغ بدنهای دیگر رفت. باز در میان افراد عادی فرق است میان آن بدنی که اولیای آن بدن حیّ‌اند و حاضر، و بدنی که اولیای آن مجهولند.

این، معنای آن است که اسلام دین حساب است، حساب اهمّ و مهم را می‌کند، می‌گوید در موقع لزوم آن چیزی را که اهمیت کمتری دارد فدای چیزی که اهمیت بیشتری دارد بکن. این خودش یکی از اموری است که به اسلام انعطاف بخشیده است. این انعطاف را ما نداده‌ایم، خودش این‌جور ساخته شده و به دست ما داده شده است. اگر ما می‌خواستیم به زور یک نرمش به آن بدهیم حق نداشتیم، ولی این یک نوع نرمشی است که خود اسلام به خودش داده است، حسابی است که خودش به دست ما داده است.

شکلهای مختلف دستورهای دین

ما وقتی که به متن دین اسلام نگاه می‌کنیم می‌بینیم به دستورهایی که صریحاً از خود دین رسیده است، در شرایط مختلف شکلهای مختلف داده است، آنهم با چه سهولتی!

مثلاً به ما می‌گوید نماز بخوانید، روزه بگیرید. برای نماز وضو بگیرید، غسل بکنید. تمام، دستورهای مؤکّد و واجب. اما می‌گوید اگر مریضی و نمی‌توانی ایستاده نماز بخوانی، نشسته نماز بخوان. اگر بگویی اینقدر مریضم که نمی‌توانم نشسته بخوانم می‌گوید همان‌طور خوابیده بخوان، اصلاً نماز تو در اینجا همین است که فقط ذکرها را بگویی. اگر طبیب گفته باشد حرف هم نباید بزنی، می‌گوید باید با ایماء و اشاره بخوانی. اینجا دیگر جای لجاجت و یکدنگی نیست.

چند سال پیش مرد عالمی بود که البته در عتبات سکونت داشت و چون مریض شده بود به تهران آمده بود. چشم او را عمل جراحی کرده بودند و عمل هم با موفقیت انجام یافته بود. اطبا او را از شستشو منع کرده بودند. ولی او آدمی بود که حالت یکدندگی داشت، می‌گفت: اطبا نمی‌فهمند، فقط جراحی را که آن هم از نوع خیاطت و دوزندگی است می‌فهمند، دیگر هیچ چیز نمی‌فهمند. پس از چندی بدون اجازهٔ طبیب به قم رفت و در آنجا به یکی از حمامها رفت و داخل خزینهٔ کثیف آن شد و به همین جهت چشم او چرک کرد و بالاخره بکلی کور شد. آیا این آدم مطابق دستور اسلام عمل کرد یا برخلاف دستور اسلام؟ البته برخلاف دستور اسلام. اسلام می‌گوید وقتی وضو برایت خطر دارد باید تیمم کنی، اگر وضو بگیری اصلاً نمازت باطل است. اگر اطبا گفته باشند که روزه برایت ضرر دارد یا خوف ضرر داشته باشی، نمی‌توانی بگویی مگر چطور می‌شود که من در این ایام احیاء روزه بگیرم، چون اگر روزه بگیری اصلاً روزه‌ات باطل است، بعد هم باید قضای آن را بگیری.

بنابراین، خود دستورهای دین آنچنان شکلهای مختلف دارد که انسان حیرت می‌کند. این برای آن است که مصلحتها فرق می‌کند و همان حساب اهمّ و مهم است. می‌گوید در سفر که می‌روی نمازت را شکسته بخوان، روزه هم نگیر. قرآن می‌فرماید: وَ مَنْ کانَ مَریضاً اَوْ عَلیٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَیّامٍ اُخَرَ هرکه مریض یا در سفر است نباید روزه بگیرد، بگذارد برای روزهای بعد. چرا؟ خود آیه دلیلش را می‌گوید: یُریدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لایُریدُ بِکُمُ الْعُسْرَ[1] خدا در تکالیفی که برای شما معین می‌کند، آسانی و سهولت را می‌خواهد نه سختی. این شریعت، شریعت سهله و سمحه است.

ولی اغلب مردم قبول نمی‌کنند. در صدر اسلام که تازه تکلیف روزه آمده بود، در ماه

۱. بقره / ۱۸۵

رمضان جنگ بدر پیش آمد. پیغمبر اکرم فرمود: چون در حال سفر هستید نباید روزه بگیرید. مردم می‌گفتند: چطور می‌شود ما در ماه رمضان روزه نگیریم؟! واقعاً ناراحت بودند که روزهٔ خودشان را افطار کنند.

مرحوم آقا شیخ عبدالکریم در این اواخر پیر شده و مریض احوال بودند، ولی در ماه رمضان گاهی روزه می‌گرفتند. به ایشان گفتند فتوای خود شما برخلاف این است، در فقه می‌گویید اگر کسی خوف ضرر داشته باشد نباید روزه بگیرد. اصلاً خود شیخ و شیخه (مرد پیر و زن پیر) موضوعیت دارد، خودشان از مستثنیٰ‌ها هستند که لازم نیست احتمال ضرر بدهند. اینها اگر مشقت هم برایشان باشد نباید روزه بگیرند. می‌گفتند: فتوای خودم این است ولی آن رگ عوامی‌ام نمی‌گذارد که من روزه‌ام را بخورم. البته همین‌جور است، ولی دستور اسلام غیر از این است.

اینها برای این است که ما درک بکنیم که دین اسلام چگونه خودش خودش را با احوال و اوضاع مختلف تطبیق می‌دهد، نه اینکه ما آن را تطبیق بدهیم. البته یک کارهایی است که ما از پیش خود می‌خواهیم بکنیم ـ همان‌طور که عرض شد ـ مثل اینکه حَيَّ عَلیٰ خَيْرِ الْعَمَل را از اذان برداریم و چیز دیگری جایش بگذاریم یا نماز را به ترکی بخوانیم. اینها جهالت است. یک حسابهایی است که خود اسلام آنها را در متن خودش گنجانده است. ما باید متفقّه باشیم، بصیر باشیم، از همان حسابها استفاده کنیم و بهره‌مند شویم.

علی علیه السلام شخصیت همیشه تابان

وَ الشَّمْسِ وَ ضُحیٰها. وَ الْقَمَرِ اِذا تَلیٰها[1].

بحثی که در این چند شب داشتیم در اطراف قوانین ثابت و قوانین متغیر بود. عرض شد به طور کلی قوانین اصلی و قوانین فطری که اصول هستند، ثابت و لایتغیرند ولی یک سلسله قوانین هستند که مربوط به اوضاع و احوال و شرایط و محیط و زمان و مکان‌اند که فرع و شاخه می‌باشند. این فرعها و شاخه‌ها متغیرند. در مقام مثال، کل قوانین مانند یک درخت است. درخت ریشه دارد، تنه دارد، شاخه دارد، شاخه‌های کوچک دارد، برگ دارد. ریشه و تنهٔ درخت که اساس درخت را تشکیل می‌دهد، سالهای سال دوام دارد اما برگ هرسالی اختصاص به همان سال دارد و برای سال دیگر باقی نمی‌ماند. این، تنه و ریشه است که هر سال این برگها را نتیجه می‌دهد. این بحث راجع به قوانین بود و قاعده اقتضا می‌کند که امشب هم همان مطالب را دنبال کنم ولی دریغ است که مثل امشبی، یعنی شب نوزدهم ماه مبارک رمضان و شب احیاء و هم شب ضربت خوردن مولا علی علیه‌السلام بیاید و بحثی که انسان می‌کند هیچ‌گونه ارتباطی با مولای متقیان نداشته باشد.

---

۱. شمس / ۱ و ۲

چهره‌های منسوخ‌نشدنی

بحثی که امشب می‌کنیم تا اندازه‌ای مربوط به مطالب گذشته است و هم مربوط به امشب و صاحب امشب است. همان‌طور که قوانین دنیا، قوانین زندگی بشر بر دو قسم است: ثابت و متغیر، شخصیتهای انسانی هم همین‌طورند؛ یعنی بعضی از افراد، بعضی از شخصیتها شخصیت همهٔ زمانها هستند، مرد همهٔ زمانها هستند، چهره‌هایی هستند که در تمام زمانها درخشانند، هیچ زمانی نمی‌تواند آنها را کهنه و منسوخ کند. ولی بعضی از چهره‌ها مربوط به یک زمان و دورهٔ خاصی است. تا آن دوره هست، چهره هم درخشندگی دارد، افراد را به دنبال خود می‌کشاند، در دورهٔ خودش از آن کار ساخته است، ولی وقتی که اوضاع عوض شد بکلی آن شخصیت از آنچه که هست سقوط می‌کند، مردم نسبت به او یک برودت و سردی نشان می‌دهند. در اینجا نمی‌خواهم مثالی ذکر بکنم ولی خودتان می‌توانید این را تشخیص بدهید. شما یک وقت می‌بینید شخصیتی طلوع می‌کند، در یک رشته‌ای بروز می‌کند به حدی که تمام مردم از او حرف می‌زنند، از او تعریف می‌کنند، یکمرتبه نام او همه جا را پر می‌کند. ولی همین شخصیت ممکن است دوره‌اش مثلاً ده سال، بیست سال، پنجاه سال باشد، بالاخره غروب‌کردنی است، کهنه و مندرس می‌شود. در شخصیتهای سیاسی، این جریان هست. می‌بینید هرکس چهار صباحی مرد میدان است. در شخصیتهای علمی هم همین‌طور است. تاریخ سراغ می‌دهد برخی شخصیتهای علمی را که مردم آنها را پرستش می‌کردند، دانشمندان آنها را تقدیس می‌کردند؛ یکمرتبه سقوط می‌کرد و شکست می‌خورد.

در این جهت شاید کسی مانند ارسطو نباشد. این فیلسوف معروف یونانی در تمام علوم متبحر بوده است؛ حیوان‌شناس، ریاضیدان، منجم و طبیب بوده است. این مرد در زمان خودش طلوع کرد به طوری که او را معلم بشر نامیدند، یعنی کسی که در تمام علوم استاد است. کم‌کم آنچنان شخصیتی پیدا کرد که هیچ فیلسوف و عالمی جرأت نمی‌کرد بگوید ارسطو این‌جور گفته است و من این‌جور می‌گویم. می‌گفتند تو برخلاف ارسطو حرف می‌زنی؟! مردی مانند ابن‌سینا در مقدمهٔ **حکمة المشرقیه** می‌گوید: ما احیاناً اگر در یک جا عقایدی داشتیم که مخصوص به خودمان بود جرأت نمی‌کردیم اظهار کنیم که آنها عقاید خود ماست، آنها را در لابلای عقاید ارسطو ذکر می‌کردیم تا مردم قبول کنند، و اگر در لابلای عقاید ارسطو ذکر نمی‌کردیم اصلاً کسی قبول نمی‌کرد که حرفی برخلاف حرف ارسطو وجود داشته باشد.

ابن رشد که اهل اندلس است، جزء متعصبین نسبت به ارسطوست. او با ابـن‌سینا دشمنی داشت برای اینکه ابن‌سینا در بسیاری از موارد از عقاید ارسطو پیروی نکرده و از خودش عقاید مستقل ابراز داشته است. اروپاییها می‌گویند: «طبیعت را ارسطو شناساند و ارسطو را ابن رشد» چون ارسطو را ابن رشد به اروپاییها معرفی کرد، زیرا آثار ارسـطو را ابن رشد شرح کرد که در قرن یازدهم و دوازدهم در اختیار اروپاییها قرار گرفت و یکی از مبادی تحول علوم جدید همین ترجمه‌هایی است که از ناحیهٔ ابن رشد و دیگران شـده است. ولی آیا ارسطو، این چهرهٔ اینچنین، پایدار ماند؟ خیر، آخرش زیرآب او را زدند. در خود مشرق‌زمین افرادی پیدا شدند که با آن همه احترامی که برای ارسطو قـائل بـودند بسیاری از عقاید او را خراب کرده، افکار دیگری بجای آن گذاشتند؛ در مغرب‌زمین بیشتر. آنچنان ارسطو شکسته شد که یک عده اصلاً راه اغـراق و مـبالغه را پـیموده، ارسـطو را مسئول انحراف فکری بشر دانستند و گفتند انحطاط علمی بشر از ارسطوست و ارسطو سیر علمی بشر را دوهزار سال متوقف کرد. یعنی ارسطو منسوخ شد، واقعاً الآن ارسـطو یک شخصیت منسوخ‌شده است.

شما هیچ عالمی از علمای معروف، چه علمای اسلامی و چه غـیراسـلامی را پـیدا نمی‌کنید که لااقل صدی هشتاد از آراء و عقایدش منسوخ نشده باشد. خـود ابـن‌سینا را می‌بینید که نیمی از عقاید او کهنه شده است. دکارت منسوخ شده است، حالا به افکار او می‌خندند. وقتی که انسان **عُدّه** شیخ طوسی را می‌بیند و با **رسائل** شیخ انصاری مقایسه می‌کند، می‌بیند **عُدّه** را فقط باید در کتابخانه‌ها به عنوان آثار قدیم نگهداری کرد، دیگر ارزش اینکه انسان آن را یک کتاب درسی قرار بدهد ندارد، منسوخ است. شیخ صـدوق همین‌طور، محقق حلّی همین‌طور. شما نمی‌توانـید یک نـفر را پـیدا کـنید کـه کـتاب او صددرصد زنده مانده باشد. می‌بینید علمای بعد حرفهایی زده‌اند که حرفهای قبلی، خود به خود منسوخ شده است. نمی‌خواستند منسوخ کنند ولی شده است.

اما در میان افراد بشر چهره‌هایی هست منسوخ‌نشدنی، کهنه‌نشدنی، چهره‌هایی که در تمام زمانها افراد را جذب می‌کنند.

آیه‌ای که در آغاز سخن خواندم این بود: **وَ الشَّمْسِ وَ ضُحیٰها. وَ الْقَمَرِ اِذا تَلیٰها** قسم به خورشید و آن روشنایی خورشید، قسم به ماه در آن موقعی که بعد از خورشید طـلوع می‌کند. ظاهر مفهوم آیه همین خورشید است و همین ماه، ولی در روایات تعبیر لطیفی شده است: خورشید، پیغمبر است و ماه امیرالمؤمنین کـه پـیرو و دنـباله‌رو و مـقتبس از

روشنایی اوست.

پیغمبر اکرم در باب قرآن فرمود: اَلْقرْآنُ یَجْری کَما یَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ قرآن جریان دارد همان‌طور که خورشید و ماه جریان دارند. یعنی همان‌گونه که ماه و خورشید در یک جا ثابت نیستند که فقط بر یک سرزمین معین بتابند و از آن سرزمین تجاوز نکنند، قرآن کتابی نیست که مال مردم معینی باشد، از مختصات یک ملت نیست بلکه دائماً در حال طلوع کردن است. اگر مردمی از قرآن رو برگرداندند، خیال نکنید قرآن از بین رفت؛ اقوام دیگری در دنیا خواهند بود که خیلی بهتر و بیشتر از آنها قرآن را استقبال می‌کنند.

یکی از اعجازهای قرآن که واقعاً برای کسی که اهل مطالعه باشد اعجاز است، نسبتی است که قرآن با تفسیرهای قرآن دارد. قرآن چهارده قرن است که نازل شده. از همان قرن اول، مفسرین آن را تفسیر کردند. بسیاری از مفسرین از صحابه بودند، مانند عبدالله بن عباس و عبدالله بن مسعود. طبقهٔ بعد طبقهٔ تابعین بودند، مانند سُدّی و ابن شَبْرَمَه. در هر دوره‌ای مردم از قرآن همان را می‌فهمیدند که تفسیر می‌کردند. بعد دوره عوض شده، علوم و فهم مردم تغییر کرده است، تفاسیری آمده تفاسیر قبل را نسخ کرده است. مردم می‌دیدند که تفاسیر قبل قابل مطالعه کردن نیست ولی خود قرآن زنده است. می‌دیدند قرآن با آنچه که امروز تفسیر شده بهتر تطبیق می‌کند تا آنچه که در گذشته تفسیر کرده بودند؛ یعنی قرآن جلو می‌آید، تفسیر قرن اول هجری را همان‌جا می‌گذارد. در قرن دوم هم تفاسیری بر قرآن نوشته‌اند. در قرن سوم علوم توسعه پیدا می‌کند، بشر عالمتر می‌شود، تفسیر دیگری نوشته می‌شود. مردم این قرن می‌بینند این تفسیر انطباق بهتری با خود قرآن دارد و آن تفسیر قبلی مسخره است و به هیچ قیمتی نمی‌شود آن را زنده کرد. قرآن قرن به قرن جلو آمده و تفاسیر قرنهای پیش را کنار گذاشته است.

امروز شما می‌بینید یک عالم، یک مفکّر امروزی وقتی قرآن را مطالعه می‌کند احساس می‌کند که این کتاب یک کتاب مطالعه‌کردنی است و از خواندن آن لذت می‌برد.

سخن ادوارد براون

ادوارد براون، مستشرق معروف، در جلد اول **تاریخ ادبیات** که تاریخ فکری ایرانیها را بیان می‌کند، راجع به وضع ایرانیها در صدر اول اسلام بحث می‌نماید. در آنجا حرفهای بسیار خوبی دارد. البته یک حرفهایی هم دارد که اشتباه است و اصلاً یک نفر خارجی

نمی‌تواند در این‌گونه موارد اشتباه نکند[۱]، ولی یک حرفهایی دارد که حسابی است. می‌گوید: من کوشش می‌کنم که در این کتابم خودم را از یک اشتباه بزرگ که بعضی از هموطنانم مرتکب شده‌اند مصون بدارم. آن اشتباه این است که بعضی از هموطنان من ـ که نظرش به سرجان ملکم است که کتاب **تاریخ ایران** را نوشته است ـ نام دو قرن اول اسلام برای ایران را «دو قرن سکوت» گذاشته‌اند که بعد از دو قرن، دولت طاهریان و بعد سامانیان و بعد صفاریان تشکیل شد. در این دو قرن ایرانیها از خود حکومتی تشکیل نداده بودند و حکومت در دست عربها بود. البته اینکه حکومت تشکیل نداده بودند یعنی ایرانی پادشاه یا خلیفه نبود و الّا قدرتهایی به اندازهٔ قدرت خلیفه تشکیل داده بودند، وزارت می‌کردند به طوری که به اندازهٔ خود خلیفه قدرت داشتند مانند برامکه یا فضل ذوالریاستین. منظورشان این است که دو قرن اول اسلام از نظر ایران، دو قرن سکوت و خاموشی بوده است؛ یعنی ایرانی اسلام را به طوع و رغبت نپذیرفت، زور سیاسی بود که بر آنها تحمیل شده بود و تا وقتی که از خود پادشاهی نداشتند در سکوت و خاموشی بسر می‌بردند. این حرف سرجان ملکم انگلیسی است، که در ایران همین حرف را به صورت کتابی درآوردند و اسمش را **دو قرن سکوت** گذاشتند و در آن کتاب تا توانستند به اسلام حمله کردند. این حرف را یک انگلیسی گفته است، بعد انگلیسی دیگر فاضلتر گفته است که این اشتباه است، ولی خود ایرانیها این حرف را رها نمی‌کنند. ادوارد براون می‌گوید: ولی من کوشش می‌کنم این اشتباه را مرتکب نشوم، برای اینکه اگر ما به تاریخ ایران مراجعه کنیم می‌بینیم به اندازه‌ای که ایرانی در آن دو قرن نشاط و فعالیت داشته است هیچ ملتی در تاریخش نداشته است. این، دو قرن سکوت نیست، دو قرن نشاط است، دو قرن فعالیت است.

و راستی این‌طور است. اگر شما تمام دورهٔ ساسانیان حتی قبل از ساسانیان را در نظر بگیرید، همان دوره‌ای که ایران از نظر سیاسی و نظامی در اوج عظمت بوده و با دولت روم رقابت می‌کرده است، می‌بینید ایرانی در تمام این دوره به اندازهٔ نیمی از آن دویست سال دانشمند نداشته است. اتفاقاً این دو قرن، دورهٔ آزادی ملت ایران است. نه اینکه بخواهم از حکومت عرب که همان حکومت بنی‌امیه است دفاع کنم. آنها که از نظر

۱. یک کسی که اهل یک فرهنگ است، البته وقتی وارد یک فرهنگ اجنبی می‌شود ممکن است اشتباه کند.

ما وضعشان روشن است. در عین اینکه این مردم کثیف حکومت می‌کردند، ملت ایران از لحاظ علم و فرهنگ آزادی‌ای داشته است که در قبل نداشته است.

حرف دیگری که این مرد می‌گوید راجع به زردشت است. می‌گوید: چطور شد اسلام که آمد، دین زردشت منسوخ شد و حتی الفبای پهلوی رفت و الفبای عربی جای آن را گرفت؟ باز می‌گوید: بعضی از مستشرقین شاید در اینجا بخواهند زور را مستمسک قرار بدهند ولی تاریخ نشان می‌دهد که ملت ایران دین زردشت را از روی رضا و رغبت رها کرد و با کمال رغبت دین اسلام را انتخاب نمود. بعد می‌گوید: حقیقت هم این است. ما که یک نفر خارجی هستیم و نه مسلمانیم نه زردشتی، وقتی قرآن را جلویمان بگذاریم، کتاب **زند و پازند** را، آثار زردشت را هم که می‌گویند مال زردشت است (و الّا زردشت آثار قطعی ندارد) جلویمان بگذاریم، می‌بینیم اصلاً با قرآن طرف نسبت نیست. اساساً قرآن یک کتاب زنده است. امروز هم یک کتاب زنده است و انسان خودش را از آن بی‌نیاز نمی‌بیند. اما آثار زردشت چیزی نیست که قابل مطالعه باشد.

بعد می‌گوید: ایرانیان هزارساله که کور نبودند، از یک طرف قرآن را می‌دیدند و از طرف دیگر کتاب زردشت را؛ مشاهده می‌کردند که ایندو قابل مقایسه نیستند، قهراً قرآن را انتخاب می‌کردند. این خودش دلیل بر رشد ملت ایران است، دلیل بر این است که ملت ایران در عین اینکه به ملیت خودش علاقه‌مند بوده است ولی تعصب ملی چشم او را هرگز کور نکرده است، یعنی به خاطر تعصبات ملی پا روی حقیقت نمی‌گذاشتند. مسلّم از جنبهٔ ملیت، ملت ایران با ملت عرب خوب نبودند. معلوم است دو ملت و دو نژاد بودند. این، طبیعت بشر است. ما می‌بینیم مردم دو قریه نسبت به ده خودشان تعصب دارند، مردم دو شهر نسبت به شهرهای خودشان تعصب دارند، مردم دو کشور هم نسبت به کشور خودشان تعصب دارند. این خاصیت بشر است و این را نمی‌شود بکلی از بشر گرفت مگر در مورد افراد معدودی. بعضی از ملل، این تعصبات چشم آنها را کور می‌کند، یعنی آنقدر تعصب دارند که وقتی در مقابل حقیقت قرار می‌گیرند به آن پشت می‌کنند. ولی بعضی دیگر از ملل در عین حال، تعصبْ آنها را کور و کر نمی‌کند. این، فخر ملت ایران است که تعصب او را کور و کر نکرد. نگفت چون قرآن از میان ملت ما بر نخاسته است، هرچه هم خوب باشد آن را نمی‌خواهیم، بلکه گفت خوب را باید گرفت. اگر از میان ملت خودش هم چیزی برخاسته بود که آن را حقیقت نمی‌دانست، با آن مبارزه کرد، چنانکه با مانویت مبارزه کرد، با بابک خرّمدین مبارزه کرد، افشین را که یک سردار ایرانی است

کشت. پس ملت ایران رشد خودش را در این جهت که اگر حقیقتی را ببیند ولو از خارج باشد آن را می‌پذیرد، ثابت کرده است (همان‌طور که اسلام را پذیرفت) و اگر باطلی را ببیند ولو از میان ملت خودش باشد زیر بارش نمی‌رود. این، نشانهٔ رشد این ملت است. غرضم حرف ادوارد براون راجع به قرآن بود.

علی بن ابیطالب از آن شخصیتهایی است که مخصوص به زمان معینی نیست، مربوط به تمام زمانهاست. علی شخصیتی دارد، حالتی دارد، جنبه‌ای دارد، کلامی دارد که هرچه زمان بگذرد نمی‌تواند آن را کهنه کند. پس معلوم می‌شود شخصیتها بر دو گونه‌اند: شخصیتهای ابدی پابرجا و شخصیتهای متغیر و مرد روز.

سخن جبران خلیل جبران دربارهٔ علی علیه‌السلام

جبران خلیل جبران یک عرب مسیحی و اهل لبنان است. در دوازده‌سالگی به آمریکا رفته است. به دو زبان عربی و انگلیسی کتابهایی نوشته که شاهکار است. این مرد با اینکه مسیحی است، جزء شیفتگان مولای متقیان است. من در آثارش دیده‌ام که او به هر تناسبی که باشد، وقتی می‌خواهد از شخصیتهای بزرگ دنیا نام ببرد، نام عیسای مسیح و علی بن ابیطالب را می‌برد. از جمله سخنان او دربارهٔ حضرت امیر این است که: من از این راز دنیا سر در نمی‌آورم که چرا بعضی از افراد، از زمان خودشان اینقدر جلو هستند! می‌گوید: به عقیدهٔ من علی بن ابیطالب مال آن زمان نبود، به این معنی که آن زمان مال علی بن ابیطالب نبود؛ یعنی آن زمان ارزش علی را نداشت، علی قبل از زمان خودش متولد شده بود. می‌گوید: «وَ فی عَقیدَتی اِنَّ عَلیَّ بْنَ اَبی‌طالِبٍ اَوَّلُ عَرَبِیٍّ جاوَرَ الرّوحَ الْکُلِّیَّةَ وَ سامَرَها» به عقیدهٔ من علی بن ابیطالب اول شخصی است از عنصر عرب که همیشه در کنار روح کلی عالم است، یعنی همسایهٔ خداست و او مردی بود که شبها با روح کلی عالم بسر می‌برد. علی خودش دربارهٔ افرادی می‌فرماید: **اَللّٰهُمَّ بَلیٰ لاتَخْلُو الْاَرْضُ مِنْ قائِمٍ لِلّٰهِ بِحُجَّةٍ اِمّا ظاهِراً مَشْهوراً وَ اِمّا خائِفاً مَغْموراً**، تا آنجا که می‌فرماید: **هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلیٰ حَقیقَةِ الْبَصیرَةِ وَ باشَروا روحَ الْیَقینِ... وَ اَنِسوا بِما اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ** (دلم می‌خواست لااقل به اندازه‌ای که من در اثر آشنایی با زبان عربی ارزش این جملات را می‌فهمم شما هم می‌فهمیدید. آنوقت می‌دیدید که این جمله‌ها جمله‌هایی است که امکان ندارد در دنیا کهنه بشود. نشان می‌دهد که این سخن، حقیقت است. کأنه سراسر هستی است که این حرف را می‌زند.) می‌فرماید: هستند افرادی که علم از باطن به آنها هجوم آورده است. در

حقیقت، روشنایی یعنی علمشان غیر از این علمهای متغیر نسخ‌شدنی است. به آن عمق حقیقت رسیده‌اند (دیگر بدل ندارد) و با روح یقین، مباشر و متصل شده‌اند[1]. و برای مردم عیاش، کاری که در آن معنویتی باشد سخت است ولی چنین کاری برای اهل حقیقت آسان و مایهٔ خوشی است. **وَ صَحِبُوا الدُّنْیا**[2] **بِاَبْدانٍ اَرْواحُها مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْاَعْلیٰ**[3] بدنهایشان با مردم است ولی روحهایشان در ملأ اعلی است.

آنوقت ببینید چقدر سخت و دشوار است این مسئله که علی، یک چنین مردی، می‌خواهد با خوارج بسر ببرد (روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم). اصلاً تصورکردنی نیست! آن، قصهٔ جنگ صفّین؛ کدام درد از این بالاتر است؟! آن، قصهٔ خوارج. غیر خوارج جور دیگر. حتی به یکی از خویشاوندانش نامه‌ای می‌نویسد که: حال که دیدی روزگار بر من سخت است تو هم رفتی؟! براستی برای علی مرگ آسایش بود. به فرزندش امام حسن فرمود: **مَلَکَتْنی عَیْنی وَ اَنَا جالِسٌ...**[4]

۱. خودش می‌فرماید: **لَوْ کُشِفَ الْغِطاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقیناً** اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نمی‌شود.
۲. در متن پیاده شده از نوار کلمهٔ «**الناس**» آمده است.
۳. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷
۴. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۷۲ [ترجمه: در حالی که نشسته بودم خواب بر چشمم مسلط شد...]

تربیت آداب

فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهوا فِی الدّینِ.

جمله‌ای اخیراً به مولای متقیان منسوب شده است به این عبارت: **لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَکُمْ بِاَخْلاقِکُمْ لِاَنَّهُمْ خُلِقوا لِزَمانٍ غَیْرِ زَمانِکُمْ.** معنای این جمله این است که فرزندان خودتان را به اخلاق خودتان تربیت نکنید، برای اینکه آنها برای زمانی غیر از زمان شما آفریده شده‌اند؛ یعنی شما متعلق به یک زمان هستید و فرزندان شما متعلق به زمان آینده. اخلاقی که شما خودتان دارید خوب است ولی متعلق به زمان شماست، اما اخلاقی که آنها باید داشته باشند اخلاقی است که باید در زمان آینده خوب باشد.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه آیا این جمله را علی علیه‌السلام فرموده است؟ یعنی سند این گفتار چیست و از کجاست؟ بحث دوم این است که قطع‌نظر از اینکه گویندهٔ این کلام چه کسی باشد، آیا این جمله ممکن است مفهوم درستی داشته باشد یا نه؟

اما قسمت اول. این جمله تاکنون در هیچ کتابی از کتبی که قابل اعتماد باشد بلکه کتبی که قابل اعتماد نباشد ولی این جمله در آن به شکل حدیث از علی علیه‌السلام روایت شده باشد، دیده نشده است؛ یعنی در **نهج‌البلاغه** این جمله نیست، در کتب اربعه هم نیست، در کتابهای حدیثی که بعد نوشته شده و در آنها حتی احادیث ضعیف را هم جمع‌آوری کرده‌اند

مانند **بحارالانوار** نیز نیست، اخیراً شایع شده است. یعنی از زمانی که معروف شده است که این جمله از امیرالمؤمنین است، بیش از پنجاه شصت سال نمی‌گذرد. حتی در کتابهایی که در صد سال قبل هم نوشته‌اند، وجود ندارد و من در چند سال پیش در یکی از کتابهای تاریخی قدیمی یعنی **ناسخ التواریخ** آنهم به طور تصادفی و در شرح حال افلاطون به آن برخوردم که افلاطون گفته است: بچه‌هایتان را با اخلاق خودتان تربیت نکنید برای اینکه آنها برای زمان دیگری آفریده شده‌اند. آنجا فهمیدم که آن کسی که اول بار گفته است که این جمله از امیرالمؤمنین است، یا اشتباه کرده یا از افرادی بوده است که غرض دارند؛ جمله‌هایی را که می‌دانند از یک پیشوای دینی نیست برای اینکه مطلب خودشان را مورد استفاده قرار بدهند، به یک پیشوای دینی منتسب می‌کنند.

علی‌الظاهر یک چنین جمله‌ای از امیرالمؤمنین صادر نشده است. البته نمی‌شود گفت قطعاً امیرالمؤمنین چنین جمله‌ای نگفته است، چون به قول طلبه‌ها: عَدَمُ الْوِجْدانِ لایَدُلُّ عَلیٰ عَدَمِ الْوُجود. هر جمله‌ای که امیرالمؤمنین فرموده است که در دسترس نیست. ولی این را می‌توانیم بگوییم که ما هیچ مدرکی برای این جمله نداریم. پس ما از این نظر که این جمله از امیرالمؤمنین هست یا نه بحثی نداریم. ولی آیا این مطلب فی حد ذاته حرف درستی است یا نه؟

مسئلۀ نسبیت اخلاق

مسئله‌ای است که از قدیم‌الایام میان دانشمندان و فلاسفه مطرح بوده و الآن هم مطرح است به نام «نسبیت اخلاق»؛ یعنی اخلاق جزء امور نسبی است، بدین‌معنی که به طور کلی هیچ خُلقی خوب نیست و به طور مطلق هیچ خُلقی بد نیست؛ یعنی هیچ صفتی را نمی‌شود گفت مطلقاً خوب است در هرجا و هر زمان، و هیچ صفتی را نمی‌شود گفت مطلقاً بد است در هرجا و هر زمان، بلکه هر صفت خوبی در یک جا و یک زمان، در یک شرایط خاص خوب است و همان صفت در یک اوضاع و احوال و یک شرایط خاص دیگر بد است. این را «نسبیت اخلاق» می‌گویند و عدۀ زیادی هم طرفدار دارد، کما اینکه یک مبحث دیگری هم در باب عدالت هست که آن را «نسبیت عدالت» می‌گویند. عدالت چیزی است که تمام افراد بشر آن را خوب می‌دانند. آیا عدالت یک مفهوم مطلق است یا یک مفهوم نسبی؟ مفهوم مطلق است یعنی یک کار را همیشه می‌توان گفت عدالت و خوب است.

ممکن است نظر گوینده در جملهٔ «لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَكُمْ بِاَخْلاقِكُمْ» به همین نسبیت اخلاق باشد، یعنی اخلاقی که تو داری ممکن است خوب باشد ولی به درد بچهٔ تو نمی‌خورد. بحث نسبیت اخلاق و نسبیت عدالت را بعداً مطرح می‌کنم و الآن عرض می‌کنم که نسبیت اخلاق دروغ است، یعنی این‌طور نیست که هرچه که نام اخلاق روی آن باشد نسبی است. ولی این جمله می‌تواند یک معنای دیگری داشته باشد و آن اینکه لاتُؤَدِّبوا یعنی ادب نکنید. اینجا باید توضیح بدهم:

فرق اخلاق و آداب

ما یک سلسله امور داریم که به آنها آداب می‌گویند و یک سلسله امور دیگر داریم که به آنها اخلاق می‌گویند. اخلاق غیر از آداب است. اگر مقصود گوینده از این جمله این باشد که لاتُخَلِّقوا اَوْلادَكُمْ بِاَخْلاقِكُمْ فرزندانتان را به اخلاق خودتان متخلّق نکنید، غلط است. ممکن است معنای این جمله این باشد: لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَكُمْ بِآدابِكُمْ به فرزندانتان آداب خودتان را نیاموزید، بلکه حساب آداب آینده را بکنید. پس ما باید فرق بین اخلاق و آداب را بدانیم. اخلاق مربوط است به خود انسان؛ یعنی مربوط است به اینکه انسان به غرایز خودش یعنی به طبیعت خودش چه نظامی بدهد، خودش را چگونه بسازد. نظام دادن به غرایز را اخلاق می‌گویند. انسان دارای غرایز مختلفی است. علمای قدیم می‌گفتند در انسان سه قوهٔ اصلی هست (و گاهی چهارتا): یکی قوهٔ عاقله (قوهٔ عقل)، دیگر قوهٔ شهوانی[1] و سوم قوهٔ غضبیه. این‌طور دسته‌بندی کرده بودند که قوهٔ شهوانی کارش جلب منافع است، انسان را وادار می‌کند که منافع خودش را طلب کند. قوهٔ غضبیه[2] قوهٔ دفع است، نیرویی است که به طور خودکار انسان را وادار می‌کند که چیزهایی را که برای خودش بد و مضر تشخیص می‌دهد دفع کند. همین‌طور که در جسم انسان قوهٔ دفع هست، در روحش هم هست. انسان وقتی غذا می‌خورد آن را می‌جود. غذا وارد معده می‌شود و پس از هضم، وارد روده‌ها شده و سپس از جدار روده‌ها جذب می‌شود. ولی یک زواید و فضولاتی هست که اینها به درد بدن نمی‌خورد. نیروی دیگری اینها را بیرون می‌برد. در روح هم همین‌طور است.

---

۱. مقصود، تنها شهوت جنسی نیست.
۲. مقصود، غضب و خشم به معنای خاص نیست.

یک قوهٔ دیگر هست به نام قوهٔ عقل که قوهٔ حسابگری است. هر قوه‌ای فقط کار خودش را حساب می‌کند. مثلاً شهوتِ خوردن در انسان هست. آن قوه‌ای که کارش خوردن است دیگر حسابی در دستش نیست، فقط احساس لذت می‌کند، می‌گوید فقط باید بخورم. قوهٔ جنسی هم هیچ حسابی در آن نیست جز آنکه بخواهد عمل جنسی انجام دهد. همچنین است قوهٔ غضب. ولی اینها باید حسابی داشته باشند. باید انسان به این قوا یک نظمی بدهد. اگر شما یکی از قوا را آزاد بگذارید که کار خودش را انجام بدهد، این آزادی دستگاه شما را خراب و فاسد می‌کند. مثلاً چشم از دیدن برخی امور لذت می‌برد، دیگر حسابی در دستش نیست. زبان می‌گوید من از خوردن فلان چیز لذت می‌برم، بگذار لذتم را ببرم. اما یک حساب دیگری هست و آن اینکه تنها این نیست که باید لذت ببری؛ بعد از این لذت باید ببینی برسر این اجتماع بدنی و شخصیت انسان چه می‌آید، باید برایش نظمی قائل شد. عقل باید بر این بدن و بر این شخصیت حکومت کند و به هرکدام سهمی بدهد. این، معنای نظام دادن به غرایز است.

غرض این جهت است که نظام دادن به غرایز یعنی سهم‌بندی کردن تمام غرایز تحت حکومت قوهٔ عقل. تمام اینها سهم دارند. اتفاقاً در اخبار ما هم این‌طور وارد شده است که چشم تو حق دارد، دست تو حق دارد، شکم تو حق دارد، تمام غرایز تو حق دارند.

یکی از کارهای دین همین است، چون عقل به تنهایی قادر نیست که به حساب اینها برسد. دین با تکالیفی که دارد، سهم‌بندی‌های اینها را مشخص می‌کند. به این امر، ما اخلاق می‌گوییم. البته منحصر به این نیست؛ یعنی اخلاق بد تنها از این ناحیه پیدا نمی‌شود که سهم یکی بیشتر است سهم دیگری کمتر، بلکه سهم یکی را زیادتر دادن و سهم دیگری را کمتر دادن عوارضی ایجاد می‌کند. چنانکه جامعه ـ که گویی الگوی بدن انسان است ـ اگر در آن تقسیمات طبقاتی غلط صورت بگیرد به طوری که یکی همه چیز داشته باشد و دیگری هیچ چیز نداشته باشد، هم آنهایی که همه چیز دارند فاسد می‌شوند و هم آنهایی که هیچ چیز ندارند، و یک سلسله مفاسد در اجتماع از ناحیهٔ هردو پیدا می‌شود. مثلاً اولین ضرر از ناحیهٔ آنهایی که زیادتر از حد خودشان دارند این است که خودشان یک وجود عاطل و باطلی از آب درمی‌آیند. اگر هم خودشان در نیایند، بچه‌هاشان عاطل در می‌آیند. این‌جور افراد امکان ندارد سه یا چهار نسل باقی بمانند. مفاسدی که از ناحیهٔ محرومین پیدا می‌شود [از آنجا ناشی می‌گردد که] می‌بیند کار را این کرده، زحمت را این کشیده، اما پولش به جیب دیگری رفته است. چقدر کینه پیدا می‌کند؟!

بعد جنایت می‌کند، آدمکشی می‌کند، جمعیت تشکیل می‌دهد، انقلاب می‌کند، خونریزی می‌کند. می‌بینید یک نوکری در یک خانه چندین نفر را می‌کشد. معلوم است؛ می‌بیند تمام افراد خانواده در ناز و نعمتند، خوشند، دست به دست یکدیگر داده و غرق در شهوتند، البته ناراحت می‌شود. این ناراحتیها جمع می‌شود مانند انبار باروت. آن وقت است که در روزنامه‌ها می‌خوانید فلان نوکر زن خانواده را کشت، مرد خانواده را کشت، بچه را کشت، دختر را کشت. اینها حساب نکرده‌اند که جلو چشم او عیاشی می‌کنند.

عین این قضیه در قوای نفسانی انسان هست؛ یعنی اگر انسان بعضی از قوا را سیر کند و بعضی را گرسنه بگذارد، آن قوای گرسنه علیه قوای سیر طغیان و قیام می‌کنند و وجود این آدم را خراب می‌کنند. اینکه اسلام می‌گوید حقوق تمام قوا و نیروها را ادا کنید و بپردازید، برای همین است. می‌گوید تو می‌گویی روح دارم، جسم هم دارم. روح تو حق دارد، جسم تو هم حق دارد. می‌گویی من غریزهٔ دینی دارم، احساس عبادت در من هست، شهوت هم در من هست. می‌گوید حق هر دو را باید بدهی، نه اینکه یکی را فدای دیگری بکنی. خیال نکنی که اگر از ناحیهٔ شهوات نفسانی و جسمانی بکاهی و دائم به عبادت بپردازی، آن قوای شهوانی تو را آرام می‌گذارد. خیر، بلکه طغیان می‌کند. اینکه پاپها مقید بوده و هستند که اصلاً ازدواج نکنند، همان محروم گذاشتن یک طبقه از طبقات جامعهٔ بدن است. بعد ببینید تاریخ چه جنایتها در این مورد می‌نویسد! فکر می‌کنم تزار است که می‌گویند او فرزند حرام یکی از پاپها بوده است. نمی‌شود گفت که آن پاپ بدجنس بوده، بلکه روشش غلط بوده است. در روزنامه نوشته بودند خانهٔ کشیشی را که براساس قانون کشیشی باید همیشه محروم از ازدواج باشد، روی یک جنبهٔ سیاسی جستجو می‌کردند. یک وقت دیدند در زیر زمین آن یک حرمسرایی تشکیل داده و یازده زن در آنجا نگهداری می‌کرده است. عین این جریان در بدن انسان است.

اخلاق، یک تقسیم حقوق روی غرایز انسان است. حال آیا اخلاق که معنایش تقسیم حقوق روی غرایز است، با زمانها فرق می‌کند؟ یعنی آیا سهم چشم انسان، سهم شکم انسان، سهم جاه‌طلبی[1] انسان تغییر می‌کند؟ آیا این سهم‌بندی، این تقسیم کار که باید در بدن بشود تغییرپذیر است که بگوییم «لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَکُمْ بِاَخْلاقِکُمْ» یعنی باید برای

۱. جاه‌طلبی یکی از غرایز انسان است. آن معنایی که بد است، جاه‌پرستی است. جاه‌طلبی یعنی اینکه انسان می‌خواهد در اجتماع محترم باشد. اگر انسان نخواهد محترم باشد، بد است. انسان باید به این معنی مقام را بخواهد که برای خدا بخواهد.

بچه‌تان یک سهم‌بندی غیر از سهم‌بندی‌ای که مربوط به خودتان است بکنید؟ نه، این در تمام زمانها یکی است، چون انسانها که عوض نمی‌شوند. اگر انسانی که در صد سال پیش بوده است با انسان امروز از لحاظ نیروها و غرایز فرق کرده است، سهم‌بندی‌ها هم فرق می‌کند. ولی انسان از این لحاظ ثابت است، در همهٔ زمانها یکی است.

آداب مربوط به هنرها و صنعتهاست

اما یک مسئلهٔ دیگر در کار است و آن مسئلهٔ آداب است. آداب مربوط به سهم‌بندی غرایز نیست، بلکه مربوط به این است که انسان غیر از مسئلهٔ اخلاق به یک امور اکتسابی ـ که باید اسم آنها را فنون گذاشت ـ نیز احتیاج دارد، یعنی به یک سلسله هنرها و صنعتها احتیاج دارد و باید آنها را یاد بگیرد. مثلاً انسان احتیاج دارد که خط نوشتن را یاد بگیرد. یاد گرفتنِ خط نوشتن جزء آداب است، یعنی باید باسواد بشود. پیغمبر اکرم فرمود: **مِنْ حُقوقِ الْوَلَدِ عَلَى الْوالِدِ اَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ وَ يُعَلِّمَهُ الْكِتابَةَ وَ يُزَوِّجَهُ اِذا بَلَغَ** یعنی از حقوق پسر بر پدر است که اسم نیکو بر او بگذارد، نوشتن را به او بیاموزد و وقتی بالغ شد برای او همسر انتخاب کند. نوشتن، فن است، هنر است و به عبارت دیگر جزء آداب است. خیاطی جزء آداب است، جزء فنون است. اسب‌سواری جزء فنون است. شناگری جزء فنون است. این آداب در زمانها فرق می‌کند. انسان نباید بچه‌اش را همیشه به آدابی که خود دارد مؤدّب کند. در زمانی که تو بودی، ادب تو اقتضا می‌کرد که نوشتن را بیاموزی، اما بعد ماشین تحریر و ماشین پلی‌کپی پیدا شد. تو خودت خط نوشتن را بلد بودی. در زمان بعد دیگر تنها نوشتن کافی نیست، باید ماشین کردن را هم بلد بود. در زمان جنابعالی وسیلهٔ حمل و نقل اسب بود، شما می‌بایستی اسب‌سواری یاد می‌گرفتی. اما حالا یک مسئلهٔ دیگر در کار است و آن رانندگی است. در زمان تو این هنر وجود نداشت ولی در زمانی که بچه‌ات می‌خواهد زندگی کند دیگر اسب‌سواری معنی ندارد، باید به او رانندگی یاد بدهی. دیگر اینجا نباید کج‌سلیقگی به خرج داد و گفت همان کاری را که من بلدم باید بچهٔ من هم انجام بدهد. نه، **لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَكُمْ بِاَخْلاقِكُمْ لِاَنَّهُمْ خُلِقوا لِزَمانٍ غَيْرِ زَمانِكُمْ.**

مثلاً کسی بر اثر جهل و جمود می‌گوید: چون من خودم عطاری و زردچوبه‌فروشی کارم بوده است، بچهٔ من هم باید همین کار را بکند. فکر نمی‌کند که الآن کارهایی پیدا شده است که صد مرتبه بیشتر، هم برای دنیای خودش و هم برای آخرتش مفید است. اینها دیگر جمود است. این حساب، حساب آداب است. پس آیا اخلاق با مقتضیات زمان

عوض می‌شود؟ خیر. آیا مقتضیات زمان آداب را عوض می‌کند؟ بله.

از جمله آداب، یکی هم رسوم میان مردم است. اینها را نه می‌شود گفت خوب است و نه می‌شود گفت بد است. مثلاً هر مردمی برای مجالس عروسی یک رسم مخصوصی دارند، در مجالس میهمانی یک رسم بالخصوصی دارند. جملهٔ دیگری را هم در دیوانی که منسوب به امیرالمؤمنین است، به ایشان نسبت داده‌اند و آن این است: بُنَيَّ اِذا كُنْتَ فى بَلَدَةٍ غَريبَةٍ فَعاشِرْ بِآدابِها یعنی بچه‌جان! اگر در شهری غریب بودی، به آداب آن شهر معاشرت کن. اینجا صحبت آداب است. مثلاً اگر در یک جا رفتی دیدی جمعیتی ایستاده غذا می‌خورند، تو هم آنجا بایست غذا بخور. اگر شما در میان عربها بروید، می‌بینید وقتی می‌خواهند چیزی را تعارف کنند آن را پرت می‌کنند. در اینجا اگر کسی بخواهد میهمانی بدهد، باید حتماً به اندازهٔ تعداد میهمانان جا داشته باشد. ولی آنجا این‌طور نیست، ممکن است جمعیت زیادی را در خانهٔ کوچکی دعوت کنند. فقط تا میهمان می‌آید، فوراً غذای او را می‌دهند و می‌رود. میهمان دیگر می‌آید همین‌طور. اما در ایران باید حتماً تمام میهمانها جمع بشوند، آن وقت به آنها غذا بدهند. حالا ما اگر به آنجا رفتیم باید مطابق آداب آنها عمل کنیم. دیگر انسان نباید تنگ‌نظری داشته باشد و بگوید من می‌خواهم فقط به آداب خودمان عمل کنم.

عبادت و پرستش، نیاز ثابت انسان

فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهوا فِی الدّینِ وَ لِیُنْذِروا قَوْمَهُمْ اِذا رَجَعوا اِلَیْهِمْ.

به طور کلی برای هر انسانی لازم است که دارای فکر نقّادی باشد. قوهٔ نقّادی و انتقاد کردن به معنای عیب گرفتن نیست. معنای انتقاد، یک شیء را در محک قرار دادن و به وسیلهٔ محک‌زدن به آن، سالم و ناسالم را تشخیص دادن است. مثلاً انتقاد از یک کتاب معنایش این نیست که حتماً باید معایب آن کتاب نمودار بشود، بلکه باید هرچه از معایب و محاسن داشته باشد آشکار بشود. انسان باید در هر چیزی که از دیگران می‌شنود نقّاد باشد، یعنی آن را بررسی و تجزیه و تحلیل کند. صرف اینکه یک حرفی در میان مردم شهرت پیدا می‌کند خصوصاً که با یک بیان زیبا و قشنگ باشد، دلیل بر این نیست که انسان حتماً باید آن را بپذیرد و قبول کند. بویژه در امر دین و آنچه که مربوط به دین است، انسان باید نقّاد باشد.

آنچه که در شبهای گذشته راجع به احادیث بحث می‌کردیم که پیغمبر فرمود: آنچه را که از من می‌شنوید به قرآن عرضه بدارید، اگر موافق است بپذیرید و اگر مخالف است نه، خود نوعی نقّادی است. حدیثی است که من عین عبارات آن یادم نیست ولی مضمون آن

یادم است که ائمهٔ ما آن را از حضرت عیسای مسیح نقل کرده‌اند. تقریباً مضمونش این است: شما که علم را فرا می‌گیرید، اساس کار این است که نقّاد باشید؛ یعنی قدرت انتقاد در شما باشد، کورکورانه تسلیم نشوید، خواه گوینده صالح باشد و خواه ناصالح. در بین حدیث دارد: کونوا نُقّادَ الْکَلامِ.

حدیث دیگر که فی‌الجمله از آن یادم هست، راجع به اصحاب کهف است که داستان آنها در قرآن آمده است: اِنَّهُمْ فِتْیَةٌ اٰمَنوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدیً. وَ رَبَطْنا عَلیٰ قُلوبِهِمْ[۱]... معروف است که اینها صرّاف و صیرفی بوده‌اند. این سخن را به این معنی گرفته‌اند که کار آنها صرافی بوده است. ائمهٔ ما فرموده‌اند که در این نسبت که گفته‌اند اینها صراف طلا و نقره بوده‌اند، اشتباه شده است؛ کانوا صَیارِفَةُ الْکَلامِ صراف سخن بودند نه صراف طلا و نقره؛ یعنی مردمان حکیم و دانایی بوده‌اند و چون حکیم بوده‌اند وقتی حرفی به آنها عرضه می‌شد، آن حرف را می‌سنجیدند. تفقّه در دین که در این آیه ذکر شده است: فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهوا فِی الدّینِ مستلزم این است که انسان واقعاً نقّاد باشد و کار نقّادی او به آنجا کشیده شود که هرچیزی را که گفته می‌شود و با امر دین تماس دارد، بتواند تجزیه و تحلیل کند.

همین جمله‌ای که من دیشب نقل کردم و گفتم اخیراً معروف شده است و به حضرت امیرالمؤمنین نسبت داده‌اند: لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَکُمْ... از باب تعبیر لفظی خیلی زیبا و قشنگ است، خیلی سازگار است. روی همین جهت می‌بینید یک مقبولیتی در میان افراد پیدا کرده است و هرکس در هر جایی این جمله را می‌گوید.

حکایتی از دورهٔ نوجوانی

الآن حکایتی یادم آمد: من در سنین چهارده پانزده‌سالگی بودم که مقدمات کمی از عربی خوانده بودم. بعد از واقعهٔ معروف خراسان بود و حوزهٔ علمیهٔ مشهد بکلی از بین رفته بود و هرکس آن وضع را می‌دید می‌گفت دیگر اساساً از روحانیت خبری نخواهد بود. جریانی پیش آمده بود که احتیاج به نویسندگی داشت. از من دعوت کرده بودند. مقاله‌ای را نوشتم. مردی بود که در آن محل ریاست مهمی داشت. وقتی آن مقاله را دید، یک نگاهی به سر و وضع من انداخت. حیفش آمد، دید که من هنوز پابند عالم آخوندی هستم. شرحی گفت،

---

۱. کهف / ۱۳ و ۱۴

نصیحت کرد که دیگر گذشت آن موقعی که مردم به نجف یا قم می‌رفتند و به مقامات عالیه می‌رسیدند، آن دوره از بین رفت، حضرت امیر فرموده است بچه‌تان را مطابق زمان تربیت کنید. و بعد گفت: آیا دیگران که پشت این میزها نشسته‌اند شش تا انگشت دارند؟ و حرفهایی زد که من آن فکرها را از مغزم بیرون کنم. البته من به حرف او گوش نکردم. بعد به قم رفتم و مدت اقامتم در قم پانزده سال طول کشید. بعد که به تهران آمدم، اولین اثر علمی که منتشر کردم کتاب **اصول فلسفه** بود. آن شخص هم بعد به نمایندگی مجلس رسید و مردی باهوش و چیز فهم بود و در سنین جوانی احوال خوبی نداشت ولی بعد تغییر حالی در او پیدا شد. تقریباً در حدود هجده سال از آن قضیه گذشته بود که **اصول فلسفه** منتشر شد و یک نسخه از آن به دستش رسید، و او یادش رفته بود که قبلاً مرا نصیحت کرده بود که دنبال این حرفها نرو. بعد شنیدم که هرجا نشسته بود به یک طرز مبالغه‌آمیزی تعریف کرده بود. حتی یک بار در حضور خودم گفت که شما چنینید، چنانید. همان‌جا در دلم خطور کرد که تو همان کسی هستی که در هجده سال پیش مرا نصیحت می‌کردی که دنبال این حرفها نرو. من اگر آن موقع حرف تو را گوش می‌کردم الآن یک میرزا بنویسی پشت میز اداره‌ای بودم، در حالی که تو الآن اینقدر تعریف می‌کنی.

غرض این جهت است که برخی جمله‌ها به ذائقه‌ها شیرین می‌آید و مانند برق رواج پیدا می‌کند. اصلاً همان‌طوری که بعضی‌ها به وسایل مختلف برایشان پیشامدهای خوبی بروز می‌کند و بعضی‌ها هم بدشانس و بدبخت می‌باشند، اگر ملاحظه کرده باشید جمله‌ها هم این‌طور است. بعضی جمله‌ها یک جملات خوش‌شانسی هستند. این جملات بدون اینکه ارزش داشته باشند مثل برق در میان مردم رواج پیدا می‌کنند و حال آنکه جمله‌هایی هست صد درجه از اینها با ارزش‌تر و حسن شهرت پیدا نمی‌کنند. این جملهٔ «**لاتُـؤَدِّبوا اَوْلادَکُمْ بِاَخْلاقِکُمْ**» جزء جملات خوش‌شانس دنیاست و شانس بیخودی پیدا کرده است. در مورد این جمله من دیشب این‌طور عرض کردم: گو اینکه این جمله به این معنی و مفهومی که امروزیها استعمال می‌کنند غلط است ولی یک معنا و مفهوم صحیحی می‌تواند داشته باشد که غیر از چیزی است که امروزیها از آن قصد می‌کنند، و فرقی گذاشتم میان آداب و اخلاق که آداب غیر از اخلاق است. آنوقت آداب را دوگونه ذکر کردیم: ممکن است مقصود از آداب اموری باشد که در واقع امروز به آنها فنون می‌گویند. علاوه بر اخلاق، علاوه بر صفات خاص روحی، علاوه بر نظمی که انسان باید به قوای روحی خودش بدهد که نامش اخلاق است، برای هرکس لازم و واجب است که یک سلسله

فنون را یاد بگیرد. البته آن هم اندازه‌ای دارد؛ یعنی فنی را باید بیاموزد که از آن فن یک اثر برای بشریت در جهت خیر برخیزد و ضمناً زندگی او را هم اداره کند. در فنون است که انسان باید تابع زمان باشد. اگر لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَکُمْ بِآدابِکُمْ بگوییم، درست است یا لاتُؤَدِّبوا اَوْلادَکُمْ بِفُنونِکُمْ حرف درستی است چون زندگی متغیر است، انسان نـباید در ایـن‌جور چیزها جمود به خرج بدهد و همیشه بخواهد به اولادش آن فنی را بیاموزد که خـودش داشته است در صورتی که ممکن است همان فن به شکل بهتر و کاملتر در زمان جدید پدید آمده باشد.

دو قسم آداب و رسوم

مسئلهٔ دیگری که گفتم و بعد، از سؤالات آقایان معلوم شد که احتیاج به توضیح بیشتری دارد مسئلهٔ آداب و رسوم است. آداب و رسوم بر دو قسم است. بعضی از آنها از نظر شرعی «سنن» نامیده می‌شود، یعنی شارع روی آنها نظر دارد. شارع، آن آداب را به صورت یک مستحب توضیح داده است و نظر به اینکه اسلام هیچ دستوری را گزاف نمی‌دهد، اموری را که اسلام سنت کرده است ما باید به صورت یک اصل حفظ کنیم. مثلاً اسلام برای غذا خوردن آدابی ذکر کرده است. اسلام دین تشریفاتی نیست، بلکه اگر آدابی را ذکر کرده حساب نموده است. مثلاً اگر می‌گوید مستحب است **اِطالَةُ الْجُلوسِ عِنْدَ الْمائِدَة** یعنی طول دادن نشستن بر سر سفره، مستحب است انسان غذا را زیاد بجود، مستحب است **بسم الله** بگوید، مستحب است **الحمدلله** بگوید، مستحب است دست را قبل و بعد از غذا بشـوید؛ اینها تشریفاتی نیست، حقایق است. اسلام به سلامت انسان اهمیت می‌دهد؛ می‌خواهد دندان، معده و اعصاب انسان سالم باشد. تنها به جنبه‌های روانی نمی‌پردازد. آدمی که سر سفره با عجله غذا می‌خورد، این خودش منشأ مرض می‌شود. این، یک حسابی است که به یک زمان اختصاص ندارد و برای تمام زمانهاست. اسلام می‌گوید مستحب است لقمه را کوچک بردارید، مستحب است زیاد بجوید، مستحب است دست را قبل از غذا بشویید.

حدیثی نقل می‌کنند که حضرت علی علیه السلام مزرعه‌ای داشت. مردی به نام ابـی‌نیزر می‌گوید: روزی حضرت به مزرعه آمد. خودش کلنگ برداشت و در یک چاه فـرو رفت. مدت زیادی در آن چاه عمل مقنّی‌گری انجام می‌داد و خیلی هم به تندی کار می‌کرد. یک وقت از چاه بیرون آمد در حالی که عرق از سر و صورت او جاری بود. بعد فرمود: آیا اینجا غذایی حاضر هست؟ گفتم: بله، مقداری کدو هست، خدمتتان بیاورم؟ فرمود: بسیار خوب،

بیاور. حضرت برخاست و به سر نهر آبی رفت، دست خودش را با شن شست. وقتی که خوب پاکیزه شد و خواست با دستهای خودش آب بخورد، گفت: اِنَّ کَفَّیَّ اَنْظَفُ الْآنِیَةِ دو دست من تمیزترین ظرفهاست. بعد با دست خودش آب خورد.

این، حساب نظافت است. مستحب است خلال کردن، مستحب است مسواک کردن. اینها دیگر زمان و مکان ندارد. اما آنهایی که من عرض کردم، زمان و مکان دارد.

این نکته را توجه داشته باشید که بعضی‌ها جمود به خرج می‌دهند، خیال می‌کنند که چون دین اسلام دین جامعی است، پس باید در جزئیات هم تکلیف معینی روشن کرده باشد. نه، این‌طور نیست. یک حساب دیگری در اسلام است. اتفاقاً جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که اساساً در بسیاری از امور دستور نداشته باشد؛ نه اینکه هیچ دستور نداشته باشد، بلکه دستورش این است که مردم آزاد باشند و به اصطلاح تکلیفی در آن امور نداشته باشند. از جمله حدیثی است به این مضمون: اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ اَنْ یُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ کَما یُحِبُّ اَنْ یُؤْخَذَ بِعَزائِمِهِ (خیلی مضمون عجیبی است!) خدا دوست دارد در مسائلی که مردم را آزاد گذاشته است، مردم هم آزاد باشند؛ یعنی مسائل آزاد را آزاد تلقی کنند، از خود چیزی در نیاورند، آن را که رخصت است آزاد بدانند.

امیرالمؤمنین می‌فرماید: اِنَّ اللّٰهَ حَدَّدَ حُدوداً فَلاتَعْتَدوها وَ فَرَضَ فَرائِضَ فَلاتَتْرُکوها یعنی خدا یک چیزهایی را واجب کرده است، آنها را ترک نکنید، یک چیزهایی را هم ممنوع اعلام کرده است، به آنها تجاوز نکنید. وَ سَکَتَ لَکُمْ عَنْ اَشْیاءَ وَ لَمْ یَدَعْها نِسْیاناً فَلاتَتَکَلَّفوها[1] خدا دربارهٔ بعضی از مسائل سکوت کرده است. البته فراموش نکرده، بلکه خواسته است که سکوت کند و بندگانش در آن مسائل آزاد و مختار باشند. در آنچه که خدا مردم را آزاد گذاشته است، شما دیگر تکلیف معین نکنید.

پس آن موضوعی که عرض کردم یک سلسله آداب و رسوم در میان مردم هست که اگر انسان آنها را از طریق مثبت انجام بدهد نه جایی خراب می‌شود و نه جایی آباد و اگر ترک هم بکند همین‌طور، مسائلی است که خدا در آن مسائل سکوت کرده است. بشر یک حالتی دارد که هیچ وقت از او جدا نمی‌شود و آن این است که علاقه‌ای بـه بعضی از تشریفات دارد. یک رازی در این مسائل است. دیگر نباید گفت حتماً باید این کار را بکند. این، مسئله‌ای بود که من امشب لازم دانستم دربارهٔ آن توضیحی بدهم.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۵ [قریب به این عبارت.]

معنی پرستش

امشب می‌خواهم قسمتی از عرایضم را اختصاص بدهم به یکی از خُلقهای ثابت همگانی تغییرناپذیر و نسخ‌ناپذیر که زمان هیچ‌وقت نمی‌تواند در آن تأثیر داشته باشد و آن موضوع عبادت و پرستش است. یکی از حاجتهای بشر پرستش است. پرستش یعنی چه؟ پرستش آن حالتی را می‌گویند که در آن انسان یک توجهی می‌کند از ناحیهٔ باطنی خودش به آن حقیقتی که او را آفریده است و خودش را در قبضهٔ قدرت او مـی‌بیند، خـودش را بـه او نیازمند و محتاج می‌بیند؛ در واقع سیری است که انسان از خلق به سوی خالق می‌کند. این امر اساساً قطع‌نظر از هر فایده و اثری که داشته باشد، خودش یکی از نیازهای روحی بشر است. انجام ندادن آن، در روح بشر ایجاد عدم تعادل می‌کند.

مـثال سـاده‌ای عـرض مـی‌کنم: اگـر مـا کـجاوه‌ای داشـته بـاشیم و حـیوانـهایی، خورجینهایی که روی این حیوانها می‌گذارند باید تـعادلشان بـرقرار بـاشد. نـمی‌شود یک طرف پر باشد و طرف دیگر خالی. انسان در وجود خودش خانهٔ خالی زیـاد دارد. در دل انسان جای خیلی چیزها هست. هر احتیاجی که برآورده نشود، روح انسان را مضطرب و نامتعادل می‌کند. همان‌طور که دیشب عرض کردم اگر انسان بخواهد در تمام عـمر بـه عبادت بپردازد و حاجتهای دیگر خود را بر نیاورد، همان حـاجتها او را نـاراحت مـی‌کند. عکس مطلب هم این است که اگر انسان همیشه دنـبال مـادیات بـرود و وقـتی بـرای معنویات نگذارد، باز همیشه روح و روان او ناراحت است.

نهرو مردی است که از سنین جوانی لامذهب شده است. در اواخر عمر یک تغییر حالی در او پیدا شده بود. خودش می‌گوید: من، هم در روح خودم و هم در جـهان یک خلئی را، یک جای خالی را احساس می‌کنم که هیچ چیز نمی‌تواند آن را پر کند مگر یک معنویتی. و این اضطرابی که در جهان پیدا شده است، عـلتش ایـن است کـه نـیروهای معنوی جهان تضعیف شده است. این بی‌تعادلی در جهان، از همین است. می‌گوید:الآن در کشور اتحاد جماهیر شوروی این ناراحتی بسختی وجود دارد. تا وقتی که این مردم گرسنه بودند و گرسنگی به آنها اجازه نمی‌داد که دربارهٔ چیز دیگری فکر کنند، یکسره در فکـر تحصیل معاش و در فکر مبارزه بودند. بعد که یک زندگی عادی پیدا کـردند (الآن) یک ناراحتی روحی در میان آنان پیدا شده است. در موقعی که از کار بیکار می‌شوند، تازه اول مصیبت آنهاست که این ساعت فراغت و بیکاری را با چه چیز پر کنند؟ بعد می‌گوید: من

گمان نمی‌کنم اینها بتوانند آن ساعات را جز با امور معنوی با چیز دیگری پر کنند، و این همان خلئی است که من دارم.

پس معلوم می‌شود که واقعاً انسان یک احتیاجی به عبادت و پرستش دارد. امروز که در دنیا بیماریهای روانی زیاد شده است، در اثر این است که مردم از عبادت و پرستش رو برگردانده‌اند. ما این را حساب نکرده بودیم ولی بدانید هست، حقیقتاً هست: نماز قطع‌نظر از هر چیزی طبیب سرِ خانه است؛ یعنی اگر ورزش برای سلامتی مفید است، اگر آب تصفیه‌شده برای هر خانه‌ای لازم است، اگر هوای پاک برای هرکس لازم است، اگر غذای سالم برای انسان لازم است، نماز هم برای سلامتی انسان لازم است. شما نمی‌دانید اگر انسان در شبانه‌روز ساعتی از وقت خودش را اختصاص به راز و نیاز با پروردگار بدهد، چقدر روحش را پاک می‌کند! عنصرهای روحی موذی به وسیلهٔ یک نماز از روح انسان بیرون می‌رود. در یک جلسه که راجع به عبادت صحبت می‌کردم، گفتم نگویید اسلام دین اجتماعی است، اسلام دین اخلاق است، چطور؟ اسلام دین همهٔ اینهاست. اسلام بالاترین حرف را دربارهٔ تعلیمات اجتماعی گفته است. می‌فرماید: **لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْميزانَ لِيَقومَ النّاسُ بِالقِسْطِ**[1] تمام پیغمبران را فرستادیم برای اینکه در میان مردم عدالت اجتماعی پیدا بشود. اسلام برای اخلاق خوب بالاترین حرفها را زده است. می‌فرماید: **هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْاُمِّيّينَ رَسولاً مِنْهُمْ يَتْلوا عَلَيْهِمْ اٰياتِهِ وَ يُزَكّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ**[2]. ولی آیا اسلام که ارزش تعلیمات اجتماعی را اینقدر بالا برده، از ارزش عبادت چیزی کاسته است؟ ابداً، ارزش عبادت را هم یک ذره نکاسته است، بلکه مقام عبادت را در مافوق همهٔ اینها حفظ کرده است.

عبادت، سرلوحهٔ تعلیمات اسلامی

از نظر اسلام سرلوحهٔ تعلیمات، عبادت است. اگر عبادت درست باشد آن دوتای دیگر درست می‌شود و اگر عبادت نباشد آن دوتا واقعیت پیدا نمی‌کند. باور نکنید که یک کسی در دنیا پیدا بشود که در مسائل اخلاقی و اجتماعی، مسلمان خوبی باشد ولی در مسائل عبادی مسلمان خوبی نباشد. ما برای آدم نمازنخوان چیزی از مسلمانی قائل نیستیم.

---

۱. حدید / ۲۵
۲. جمعه / ۲

امیرالمؤمنین فرمود: بعد از ایمان به خدا چیزی در حد نماز نیست. پیغمبر اکرم فرمود: نماز مثل چشمهٔ آب گرمی است که در خانهٔ انسان باشد و انسان روزی پنج بار در آن آب گرم شستشو کند. **تَعاهَدوا اَمْرَ الصَّلوٰةِ وَ حافِظوا عَلَيْها**[۱] (کلام امر است) یعنی رسیدگی به کار نماز بکنید، محافظت بر نماز بکنید. خداوند به پیغمبر می‌فرماید: **وَ أْمُرْ اَهْلَکَ بِالصَّلوٰةِ وَ اصْطَبِرْ عَلَيها**[۲] به خاندانت دستور بده که نماز بخوانند، خودت هم بر نماز صبر کن؛ یعنی نماز زیاد بخوان و آن را تحمل کن. **اِنَّ رَبَّکَ يَعْلَمُ اَنَّکَ تَقومُ اَدْنىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذينَ مَعَکَ**[۳] خدا می‌داند که تو و افرادی که با تو هستند شبها بپا می‌خیزید، عبادت می‌کنید، خدا را پرستش می‌کنید. **وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَکَ عَسىٰ اَنْ يَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقاماً مَحْموداً**[۴] ای پیغمبر! قسمتی از شب را تهجّد کن (بر او واجب بود) شاید که خدا به این حال، تو را به مقام محمود برساند.

امکان ندارد انسانی انسان کامل بشود بدون عبادت و پرستش. پیغمبر، پیغمبر است و همان عبادتها و همان پرستشها و همان استغفارها. امام صادق می‌فرماید: پیغمبر در هیچ مجلسی نمی‌نشست مگر اینکه بیست و پنج بار استغفار می‌کرد، می‌گفت: **اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ رَبّي وَ اَتوبُ اِلَيْهِ**. علی بن ابیطالب، امیرالمؤمنین است به اینکه وجود جامعی است: هم زمامدار عادلی است و هم عابد نیمه‌شبی. همان عبادتها به علی آن نیروهای دیگر نظیر روشن‌ضمیری را داده بود. نباید ارزش عبادت را فراموش کرد.

عدی بن حاتم نزد معاویه آمد در حالی که سالها از شهادت مولا گذشته بود. معاویه می‌دانست که عدی یکی از یاران قدیمی مولاست، خواست کاری کند که این دوست قدیمی بلکه یک کلمه علیه حضرت سخن بگوید. گفت: عدی! **اَيْنَ الطَّرَفاتُ**؟ پسرانت چه شدند[۵]؟ عدی گفت: در رکاب مولایشان علی با تو که در زیر پرچم کفر بودی جنگیدند و کشته شدند. گفت: عدی! علی دربارهٔ تو انصاف نداد. گفت: چطور؟ گفت: پسران خودش را نگه‌داشت و پسران تو را به کشتن داد. عدی گفت: معاویه! من دربارهٔ علی انصاف ندادم.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۷
۲. طه / ۱۳۲
۳. مزّمّل / ۲۰
۴. اسراء / ۷۹
۵. عدی سه پسر داشت که در سنین جوانی در رکاب حضرت در جنگ صفّین کشته شده بودند. می‌خواست عدی را ناراحت کند، بلکه او از مولا اظهار نارضایتی کند.

نمی‌بایست علی امروز در زیر خروارها خاک باشد و من زنده باشم. ای کاش من مرده بودم و علی زنده می‌ماند. معاویه دید تیرش کارگر نیست. سبک این مرد این بود که وقتی می‌دید کارش با خشونت پیش نمی‌رود، لیّن می‌شد. گفت: عدی! الآن دیگر کار از این حرفها گذشته است. دلم می‌خواهد چون تو زیاد با علی بودی، یک قدری کارهایش را برایم توصیف کنی که چه می‌کرد. گفت: معاویه! مرا معذور بدار. گفت: نه، حتماً باید بگویی. عدی گفت: حالا که می‌خواهی بگویم، آنچه را که می‌دانم می‌گویم؛ نه اینکه مطابق میل تو سخن بگویم، بلکه حقیقت را می‌گویم. گفت: بگو.

این مرد شروع کرد به صحبت کردن دربارهٔ علی. گفت: یکی از خصوصیات او این بود: «یَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوانِبِهِ وَ الْحِكْمَةُ مِنْ نَواحيهِ» مردی بود که علم و حکمت از اطرافش می‌جوشید. معاویه! علی آدمی بود که در مقابل ضعیف، ضعیف بود و در مقابل ستمکاران، نیرومند. با اینکه در میان ما می‌نشست و هیچ تکبری نداشت و بدون امتیاز می‌نشست، اما خدا یک هیبتی از او در دل مردم قرار داده بود که بدون اجازه نمی‌توانستیم حرف بزنیم و... بعد گفت: معاویه! من می‌خواهم منظره‌ای را که به چشم خودم دیدم برایت بگویم. در یکی از شبها علی را در محراب عبادت دیدم. دیدم مستغرق خدای خودش است و محاسنش را به دست مبارک گرفته، می‌گوید: آه آه از این دنیا و آتشهای آن. می‌گفت: یا دُنیا! غُرّی غَیْری.

آنچنان عدی علی را وصف کرد که دل سنگ معاویه تحت تأثیر قرار گرفت، به طوری که با آستینش اشکهای صورتش را پاک می‌کرد. آنگاه گفت: دنیا عقیم است که مانند علی بزاید.

وَ مَناقِبُ شَهِدَ الْعَدُوُّ بِفَضْلِها وَ الْفَضْلُ ما شَهِدَتْ بِهِ الْاَعْداءُ

علی مردی است که دشمنانش دربارهٔ فضل و فضیلت او گواهی می‌دادند.

نظریه نسبیت عدالت

لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمیزانَ لِیَقومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ[1].

بحث امشب ما در اطراف عدالت است که آیا عدالت نسبی است یا مطلق؟ اول ارتباط این بحث را با بحث خودمان در شبهای گذشته عرض بکنم، بعد وارد مطلب بشوم. عرایضی که ما در شبهای پیش عرض کردیم این بود که در ارتباط با مقتضیات زمان، بعضی امور تقاضاهای مختلف دارند. اینها همان اموری هستند که تغییرپذیرند. ولی یک سلسله تقاضاها و احتیاجات هستند که ثابت و لایتغیرند؛ اموری نیستند که در زمانهای مختلف تغییر بپذیرند، بلکه آنها را باید حفظ کرد. انحراف زمان از اینها دلیل بر انحراف و فساد زمان است. به عبارت دیگر احتیاجات فردی و اجتماعی بشر بر دو قسم است: بعضی ثابت است و بعضی متغیر. ما در این زمینه باید در دو جبهه بجنگیم و با دو دسته طرف هستیم: یک دسته کسانی هستند که به احتیاجات متغیر اعتقاد ندارند و همهٔ احتیاجات بشر را در تمام زمانها ثابت فرض می‌کنند، که ما نام آنها را جامدها می‌گذاریم. دستهٔ دیگر افرادی

---

۱. حدید / ۲۵

هستند که ما آنان را جاهل می‌گوییم. اینها همه چیز را تغییرپذیر می‌دانند. بنا به فرض جامدها، در مقتضیات زمان، چیزی که باید وضع خودش را به تبع زمان تغییر بدهد وجود ندارد، و طبق نظر جاهلها هیچ چیزی در عالم وجود ندارد که در همهٔ زمانها یکنواخت و ثابت باشد. این، اصول مطالبی بود که شبهای قبل روی آنها بحث می‌کردیم.

طبقهٔ جاهلها دو فرضیهٔ نیمه فلسفی دارند[۱]. دو فرضیه است که اگر کسی آنها را بپذیرد، باید حرف جاهلها را بپذیرد که هیچ اصل ثابتی وجود ندارد. این دو فرضیه یکی نسبیت اخلاق است و دیگری نسبیت عدالت. اخلاق مربوط به حالت شخص و نظام دادن به غرایز شخصی است. عدالت مربوط به نظام اجتماعی است. فرضیهٔ نسبیت اخلاق می‌گوید هیچ اخلاق ثابتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس هیچ مکتب اخلاقی نمی‌تواند همیشه برای بشر برقرار باشد. فرضیهٔ نسبیت عدالت می‌گوید عدالت یک امر نسبی است، بنابراین عدالتِ هیچ مکتبی نمی‌تواند برای همیشه برقرار باشد. حالا ما باید هر دوی اینها را تشریح بکنیم.

معنی نسبیّت

اما مسئلهٔ نسبیت عدالت. اولاً کلمهٔ «نسبیت» یعنی چه؟ بعضی از امور را نسبی می‌گویند و آن صفتی یا حالتی است که آن را با مقایسه با یک شیء معین می‌شود به چیزی نسبت داد. مثلاً بزرگی و کوچکی از امور نسبی است. اگر از شما بپرسند بزرگی چقدر است و کوچکی چقدر، آیا می‌توانید حدی برای آن معین کنید؟ یک وقت شما می‌گویید من امروز یک گوسفند بزرگی دیدم. خیلی هم مبالغه می‌کنید، می‌گویید به اندازهٔ یک گوساله بود. گوسفند که یک حد متوسطی دارد، اگر به اندازهٔ یک گوسالهٔ یکساله باشد خیلی بزرگ جلوه می‌کند. اما شما اگر شتری را ببینید به اندازهٔ یک گاو، می‌گویید چه شتر کوچکی است! گوسفند اگر در حد گوساله باشد می‌گویید بزرگ است ولی شتر اگر در حد گاو باشد می‌گویید کوچک است. چطور است که یک شیء در حد گوساله، بزرگ است و شیء دیگر در حد گاو، کوچک با آنکه گاو از گوساله بزرگتر است؟

دوری و نزدیکی نیز از امور نسبی است. یک وقت می‌گویید خانهٔ ما نیروی هوایی

۱. چون در میان دانشمندان این حرفها وجود دارد ما پیشاپیش آنها را عنوان می‌کنیم تا مسلمانان متوجه باشند و قبل از آنکه افراد جاهل آنها را عنوان کنند، جواب آماده داشته باشند.

است. می‌گویند خانهٔ شما چقدر دور است! یک وقت هم می‌گویند قم نزدیک تهران است. اگر با مقیاس فاصلهٔ شهرها اندازه بگیرند، قم را نزدیک فرض می‌کنند. اما اگر به مقیاس فاصلهٔ خانه‌ها حساب کنند، از اینجا تا نیروی هوایی دور است. این است که می‌گوییم دوری و نزدیکی یک امر نسبی است؛ یعنی نمی‌شود به طور کلی گفت دوری فلان مقدار است و نزدیکی فلان مقدار، بلکه باید گفت دوری و نزدیکی نسبت به چیست و در چه مقیاسی است. این امور را که به نسبتها فرق می‌کنند، امور نسبی می‌گویند و به طور کلی نمی‌شود روی آنها حکم کرد؛ یعنی تا دو شیء را مقایسه نکنند و با مقیاس معینی اندازه نگیرند، نمی‌شود روی این مفاهیم حکم کرد. ولی بعضی از امور، مطلق است. البته برخی این مطلب را انکار می‌کنند و می‌گویند امر مطلق وجود ندارد، که این هم حرف غلطی است. در هر حال بعضی از امور، امور مطلق است مثل اعداد و همچنین مقادیر. آیا عدد ۲۰ نسبت به اشیاء فرق می‌کند؟ یعنی اگر بگویید بیست گردو یا بگویید بیست ستاره، اینها در عدد با هم فرق می‌کند؟ نه، عدد آنها یکی است، از لحاظ کمیت با هم فرقی ندارند. مقادیر نیز همین‌طور است. حتی دربارهٔ زمان هم این‌گونه است. مقادیر، مطلق است. مثلاً پارچه را با متر می‌سنجند. اگر مقدار پارچه را معین کنند مثلاً بگویند ۱/۸۰ متر و یا بگویند انسان طولش ۱/۸۰ متر است، در اینجا ۱/۸۰ نسبت به همه جا و همه کس فرق نمی‌کند در صورتی که در بزرگی و کوچکی، اینها خیلی فرق می‌کرد.

معلوم شد که بعضی امور نسبی هستند و بعضی دیگر مطلق.

راجع به خیلی از امور این بحث پیش آمده است که آیا نسبی هستند یا مطلق، از جمله در باب خود علم، خود حقیقت. آیا حقیقت نسبی است یا مطلق؟ آیا علم نسبی است یا مطلق؟ که نمی‌خواهیم وارد این بحث بشویم.

حال می‌خواهیم ببینیم آیا عدالت نسبی است یا مطلق؟ اگر عدالت نسبی باشد، آنوقت حرف آن جاهلها به کرسی می‌نشیند که عدالت نسبی است، در نتیجه در هر جامعه‌ای یک جور است، در هر زمان هم یک جور است. پس عدالت نمی‌تواند یک دستور مطلق داشته باشد و بنابراین هیچ مکتبی نمی‌تواند یک دستور مطلق بدهد و بگوید این عدالت است و باید همیشه و همه جا اجرا شود. حداکثر می‌تواند برای زمان و مکان خودش دستور عدالت بدهد. امکان ندارد که عدالت برای همهٔ زمانها و مکانها یک‌جور بشود، همین‌طور که امکان ندارد بزرگی و کوچکی برای همهٔ اشیاء یک‌جور باشد. اگر این حرف درست باشد که عدالت نسبی است، آنوقت حرف آنها درست است. ولی اگر عدالت

مطلق باشد، آنگاه حرف ما درست است.

تعریف عدالت

ما باید عدالت را تعریف کنیم که عدالت چیست؟ از روی تعریف آن می‌توانیم بفهمیم که عدالت جزء امور مطلق است یا نسبی. آنچنان که من مجموعاً یافته‌ام، عدالت را سه جور می‌شود تعریف کرد: یکی اینکه عدالت یعنی مساوات، چون از مادهٔ عدل است و عدل یعنی برابری. یک معنای عدالت برابری است، بلکه اصلاً معنا و ریشهٔ اصلی عدالت همان برابری است. در قرآن هم این ماده بعضی جاها معنای برابری می‌دهد، نظیر آنجا که می‌فرماید: ثُمَّ الَّذینَ کَفَروا بِرَبِّهِمْ یَعْدِلونَ[1] کفار غیر خدا را با خدا برابر می‌کنند، مساوی قرار می‌دهند. یک وقت هست که ما عدالت را به معنای مساوات و برابری تعریف می‌کنیم. آیا درست است یا نه؟ جواب این است که تا مقصودمان از مساوات چه باشد؟ مساوات در چه؟ بعضی‌ها عدالت را مساوات تعریف می‌کنند و مساوات را هم این می‌دانند که تمام افراد بشر از لحاظ تمام نعمتهایی که داده شده است در یک سطح زندگی کنند؛ یعنی معنای مساوات این است که همهٔ افراد یک جور غذا گیرشان بیاید و همه یک‌جور ثروت داشته باشند، همهٔ مردم یک‌جور خانه و مسکن داشته باشند، همه یک‌جور مرکب داشته باشند، همهٔ مردم از چیزی که آنها موجب سعادت می‌نامند به طور مساوی بهره‌مند شوند (مثلاً مال و ثروت یکی از موجبات سعادت است، خانه و زندگی از موجبات سعادت است)؛ عدالت یعنی همهٔ مردم از چیزهایی که موجبات سعادت است، برابر داشته باشند. اگر ما عدالت را این‌جور معنی کنیم، درست نیست و این عدالت ظلم است، چرا؟

اولاً این‌گونه عدالت امکان‌پذیر نیست، از این نظر که بعضی از موجبات سعادت چیزهایی است که در اختیار ماست و بعضی دیگر در اختیار ما نیست و نمی‌توانیم آنها را برابر کنیم، برای اینکه همهٔ موجبات سعادت ثروت و مرکب و غذا و این نوع چیزها نیست. اینها قسمتی از موجبات سعادت است. ارسطو می‌گوید: موجبات سعادت نُه چیز است (با اینکه از نه چیز بیشتر است). سه چیز از موجبات سعادت در بدن است، سه چیز در روح انسان است و سه چیز در خارج از بدن و روح یعنی خارج از وجود انسان است. آن سه چیز که در بدن انسان است یکی سلامت است، دیگری قدرت و نیرومندی و سوم جمال و

---

۱. انعام / ۱

زیبایی بالاخص برای زن. آن سه چیز از موجبات سعادت که در روح انسان است یکی عدالت است، دیگری حکمت و دانش است ـ که آدم دانا و نادان در یک سطح از سعادت نیستند ـ و سوم شجاعت است. شجاعتی که آنها می‌گویند به معنای زور بازو نیست، بلکه به معنی قوّت قلب است. اما سه چیزی که در خارج از وجود انسان است که نه در بدن است و نه در روح، یکی مال و ثروت است، دیگر پست و مقام است ـ که انسان یک مقامی در اجتماع داشته باشد ـ و سوم از نظر قبیله و فامیل است، که ارزش این موجبات سعادت همه به یک صورت نیست.

پس اگر بخواهیم عدالت را یعنی موجبات سعادت را بالسویه بین مردم تقسیم کنیم، در بعضی موارد امکان‌پذیر نیست. مثلاً مال و ثروت و آن چیزهایی را که از مال و ثروت به دست می‌آید، می‌توان به طور مساوی تقسیم کرد اما همه که اینها نیست. به عنوان مثال آیا پستها را می‌توان بالسویه تقسیم کرد؟ در یک کشور ولو سوسیالیستی مثل اتحاد جماهیر شوروی یا چین، مقامهای مختلفی است. بالاخره یک نفر مائوتسه تونگ یا چوئن لای خواهد بود، یک نفر است که از نعمت شهرت جهانی بهره‌مند است. تمام مردم که نمی‌توانند علی‌السویه دارای مقامهای مساوی باشند. یا اینکه احترام را نمی‌شود علی‌السویه تقسیم کرد، محبوبیت را نمی‌شود بالسویه قسمت نمود. فرزند داشتن را آیا می‌شود تقسیم کرد؟ نه.

این ایراد را می‌توان به گونه‌ای رد کرد و آن اینکه بگوییم مساوات را لااقل در اموری که در اختیار بشر است برقرار می‌کنیم؛ یعنی در مسائل اقتصادی و در هر چیز که مربوط به جنبه‌های اقتصادی است، مساوات باشد. باز جوابش این است که این خودش عین بی‌عدالتی است. آیا در خلقت، همهٔ افراد از لحاظ استعداد و امکانات، مساوی آفریده شده‌اند؟ دارای استعداد فکری و مغزی مشابه هستند؟ آیا همه، استعداد هنری‌شان مثل یکدیگر است؟ چه رسد به استعداد فکری و مغزی در انواع علوم که شاید نمی‌توان دو نفر را پیدا کرد که از این جهت کاملاً مثل هم باشند، همان‌طور که ما نمی‌توانیم دو نفر را پیدا کنیم که از لحاظ شکل ظاهری یک جور باشند. حتی دو نفر دو قلو را نمی‌توان گفت کاملاً شبیه یکدیگر هستند. همین‌طور است از لحاظ حالات روحی. حتی دو برادر دوقلو از لحاظ روحی مشابه نیستند، باز با هم اختلاف دارند. آیا افراد بشر از لحاظ قدرت بدنی با هم مساوی آفریده شده‌اند؟ از لحاظ احساسات و عواطف مساوی آفریده شده‌اند؟ از لحاظ تمایلات ذوقی یک‌جور آفریده شده‌اند؟ در یکی ذوق تجارت است، در یکی ذوق قضاء

است، در یکی ذوق سیاست است و در دیگری ذوق تحصیل. حال که افراد، متفاوت آفریده شده‌اند پس محصول کار افراد با یکدیگر مساوی نیست؛ یعنی در یک نفر قدرت کار و کوشش بیشتر است و در دیگری کمتر. در اتحاد جماهیر شوروی هم همهٔ افراد، آن نبوغ خروشچف را ندارند. حالا که افراد از لحاظ نبوغ و قدرت کار و ابتکار مساوی نیستند، آیا باید علی‌رغم این تفاوتشان به آنها علی‌السویه پاداش بدهیم؟ یعنی اگر ما دو بچه را به مدرسه فرستادیم، یکی پرکار بود و دیگری تنبل، آیا آخر سال هنگام نمره دادن به آنها یک جور نمره بدهیم و بگوییم کشورمان کشور مساوات است و ما این تفاوتها را قائل نیستیم؟! آخر سال ببینیم آن شاگرد زرنگ نمره‌اش ۲۰ است و دیگری نمره‌اش ۵ است، بیاییم بین ایندو معدل بگیریم و به هرکدام نمرهٔ ۱۲/۵ بدهیم که مساوی بشوند! این خلاف عدالت و عین ظلم است که یکی کار کند و دیگری تنبل باشد، محصول کار زرنگ را به تنبل بدهیم. گذشته از اینکه خلاف عدالت است خلاف مصلحت اجتماع هم هست، زیرا با این کار تنبل هیچ وقت زرنگ نمی‌شود و زرنگها هم تنبل خواهند شد. چون اگر محصول کار مرا به دیگری بدهند، من چه کار بکنم و چه کار نکنم با دیگری برابر هستم. من که دیوانه نیستم که کار بکنم! یکی قدرت ابتکارش بیشتر از دیگری است. یکی قدرت اختراع دارد، یکی ندارد. اگر آن که قدرت اختراع دارد ببیند سهمش با دیگری علی‌السویه است، پولی که به او می‌دهند مساوی است با آنچه به دیگری می‌دهند و در معرفی و شهرت هم ـ که پاداش دیگری است ـ اسم فرد را نمی‌برند و می‌گویند اجتماع این کار را کرده است، اصلاً این فرد ذوقش تحریک نمی‌شود که به دنبال اختراع برود. ذوق فرد وقتی به دنبال ابتکار و اختراع می‌رود که به نام خودش در تاریخ ثبت بشود. و لهذا بشریت جرأت نکرده که تا این حد دنبال مساوات برود.

بنابراین اگر ما عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای برابر کردن افراد در پاداشها و نعمتها، اولاً شدنی نیست. ثانیاً ظلم و تجاوز است و عدالت نیست. ثالثاً اجتماع خراب‌کن است، چرا که در طبیعت میان افراد تفاوت است.

پاسخ به یک شبهه

حال ممکن است شما سؤال دیگری بکنید بگویید چرا در خلقت، افراد متساوی آفریده نشده‌اند؟ چرا خدا در اصل، این عدالت را ـ العیاذ بالله ـ عمل نکرد که همهٔ مردم را از هر جهت متساوی آفریده باشد؟ شکلها همه متساوی، اندامها متساوی، رنگها متساوی،

استعدادها متساوی، ذوقها متساوی، درست مثل اجناس فابریک، مانند لوله‌های لامپا که از کارخانه بیرون می‌آیند و تمامشان مثل یکدیگرند.

کمال از اختلاف پیدا می‌شود. این اختلاف سطح‌های مختلف است که حرکتها را به وجود آورده است. اصلاً اگر من و شما همه همشکل بودیم، همفکر بودیم، هم‌استعداد بودیم، هم‌ذوق بودیم، من دنبال همان کاری می‌رفتم که شما رفته‌اید و شما دنبال همان کاری می‌رفتید که من رفته‌ام، هیکل و قیافهٔ من همان بود که شما دارید و هیکل و قیافهٔ شما همان بود که من دارم، هرچه من دارم شما داشتید و هرچه شما دارید من داشتم، من اینجا چکار می‌کردم و شما اینجا چکار می‌کردید؟ اصلاً چرا شما رفتید دنبال تجارت و من رفتم دنبال تحصیل علم؟ هردو از یک راه می‌رفتیم. از اختلاف و تفاوت است. این اختلاف و تفاوت، نقص و کمال نیست. نمی‌شود گفت یکی ناقصتر است و دیگری کاملتر. هرکس در راه خودش کامل است ولی همه ناقصند. اجتماع کامل است، مجموع کامل است. گفت: ابروی کج ار راست بُدی کج بودی. بینی باید باشد، ابرو هم باید باشد. بینی باید راست باشد، ابرو باید کج باشد. بینی اگر مثل ابرو کج بود، بد بود. ابرو هم اگر مثل بینی راست بود، بد بود. ابرو همان کجش مطلوب است، بینی همان راستش مطلوب است.

جهان چون چشم و خال و خطّ و ابروست   که هرچیزی به جای خویش نیکوست

در اثر اختلاف سطحهاست که حرکت پیدا می‌شود. تا کسی چیزی را نداند و دیگری آن چیز را فاقد نباشد، اصلاً تعلیم و تعلم صورت نمی‌گیرد. همینهاست که سبب شده افراد، یکدیگر را جذب کنند. علت اینکه افراد اجتماع یکدیگر را جذب کرده و دفع نمی‌کنند همین است. اگر همه علی‌السویه بودند امکان نداشت که افراد اجتماع یکدیگر را جذب کنند. همین‌طور است که سنگها همدیگر را جذب نمی‌کنند و به اصطلاح دور یکدیگر جمع نمی‌شوند. افراد بشر اگر همه همان چیزی را داشته باشند که دیگران دارند، امکان ندارد که یکدیگر را جذب کنند.

این اختلافی که میان زن و مرد هست و میان زنها با یکدیگر و مردها با یکدیگر نیست، تدبیر بزرگی است در خلقت برای اینکه کانون خانوادگی تشکیل بشود، تا اینکه مردی زنی را به همسری و زنی مردی را به همسری انتخاب کند و قوانین تشکیل کانون خانوادگی صورت بگیرد. چون مرد چیزهایی دارد که زن ندارد و زن چیزهایی دارد که مرد ندارد، این تجاذب میان آنها وجود دارد. زنها همدیگر را جذب نمی‌کنند، مردها نیز

همدیگر را جذب نمی‌کنند ولی زنها مردها را جذب می‌کنند و مردها زنها را. علتش همین اختلاف است. پس خیال نکنید که زن و مرد در خلقت برابر باشند.

اصلاً قرآن همین اختلاف را یکی از آیات قدرت پروردگار ذکر می‌کند: **وَ مِنْ اٰیاتِهِ خَلْقُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافُ اَلْسِنَتِکُمْ وَ اَلْوانِکُمْ**[۱] یکی از آیات حکمت پروردگار [آفرینش آسمانها و زمین و نیز] این است که همهٔ شما یکزبان نیستید، یکرنگ نیستید، قیافه‌هایتان و آنچه دارید مختلف است. اجتماعات هم همین‌طور است: **کانَ النّاسُ اُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِیّینَ مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرینَ**[۲]. آن حدیث هم هست که فرمود: **اِخْتِلافُ اُمَّتی رَحْمَةٌ** که در بعضی روایات وارد شده نه منظور جنگ است، بلکه تفاوت است. اینکه یک تفاوتهایی میانشان باشد خودش رحمت است.

پس اگر بخواهیم عدالت را به معنای مساوات تعریف کنیم و مساوات را هم مساوات در موهبتهای اجتماعی فرض کنیم، غلط است.

معنی دیگر عدالت

ولی عدالت را به یک معنای دیگر می‌شود معنی کرد که اگر به آن توجه شود، می‌توان گفت آن هم مساوات است اما مساوات به شکل دیگر. معنایی که قدما برای عدالت ذکر می‌کنند این است: اِعْطاءُ کُلِّ ذی‌حَقٍّ حَقَّهُ. هرچیزی و هرشخصی در متن خلقت با یک شایستگی مخصوص به خود به دنیا آمده است. حقوق هم از همین‌جا یعنی از ساختمان ذاتی اشیاء پیدا می‌شود. ما باید هرچیزی را در ذاتش مطالعه کنیم، بعد ببینیم که او شایستگی چه چیزی را دارد و چه استعدادی در وجود او هست، یعنی طبیعتش چه تقاضایی دارد. مثلاً در بدن انسان چشم حقی دارد و دست حقی دیگر. اگر حق چشم را به دست بدهیم، نه تنها به دست خدمت نکرده‌ایم بلکه آن را از کار انداخته‌ایم. هرچیزی استحقاقی دارد و منشأ آن هم خود خلقت است. دو بچه که به مدرسه می‌روند، یکی شایستگی نمرهٔ ۲۰ را دارد و دیگری نمرهٔ ۵. اگر به او از ۲۰ کمتر بدهیم ظلم کرده‌ایم و اگر به این از ۵ بیشتر بدهیم نیز ظلم کرده‌ایم.

برای مثال، اگر از همانهایی که دم از اشتراک و مساوات می‌زنند بپرسیم چرا زید در

---

۱. روم / ۲۲

۲. بقره / ۲۱۳

میان میلیونها مردم نخست‌وزیر شد، می‌گویند شایستگی نشان داد. اول یک کارگر ساده بود، مثلاً در سندیکا شرکت کرد و به نمایندگی در هیئت بالاتری انتخاب شد و بعد در هیئت بالاتر، و همین‌طور سلسله مراتب را طی کرد و چون لیاقت و شایستگی داشت به نخست‌وزیری رسید. این همان عدالت است. پس معلوم می‌شود که اساس، لیاقت است. البته اگر یکی لیاقت دارد و دیگری ندارد، چنانچه آنچه را که باید به لایق بدهیم به نالایق بدهیم، بی‌عدالتی کرده‌ایم.

آن که هفت اقلیم عالم را نهاد   هرکسی را آنچه لایق بود داد

ظلم اجتماع وقتی است که این‌جور نباشد. سعدی می‌گوید:

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام   هریک از گوشه‌ای فرا رفتند
روستازادگان دانشمند   به وزیریّ پادشا رفتند
پسران وزیر ناقص عقل   به گدایی به روستا رفتند

معنای عدالت این است. مساوات دربارهٔ قانون می‌تواند معنی پیدا کند؛ یعنی قانون افراد را به یک چشم نگاه کند، قانون خودش میان افراد تبعیض قائل نشود، بلکه رعایت استحقاق را بکند. به عبارت دیگر افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، قانون باید با آنها به مساوات رفتار کند اما افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آنها مساوی رفتار کند بلکه باید مطابق شرایط خودشان با آنها رفتار کند. این هم معنای دوم عدالت است. معنای سومی هم دارد که آن را فردا شب عرض می‌کنم. در اینجا به عرایض خودم خاتمه می‌دهم.

رد نظریه نسبیت عدالت

لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمیزانَ لِیَقومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ.

مسئلۀ نسبیت عدالت با اساس خاتمیت و ابدیت دین بستگی دارد، چون دین می‌گوید عدالت هدفی از هدفهای انبیاست. اگر عدالت در هر زمان یک جور باشد، کدام قانون است که می‌تواند ابدیت داشته باشد؟ لهذا ناچار شدیم اول معنای نسبیت را ذکر کنیم بعد معنای عدالت را، تا ببینیم آیا این حرف که بر سر زبانها انداخته‌اند که عدالت یک امر نسبی است درست است یا نه؟ راجع به تعریف عدالت به اینجا رسیدیم که بعضی گفته‌اند عدالت یعنی رعایت توازن در اجتماع؛ یعنی هر حالتی که به صلاح اجتماع باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ کند و جلو ببرد، عدالت است. بعضی از افرادی که چنین نظریه می‌دهند، در باب حقوق یک حرف خاصی دارند. می‌گویند اساساً افراد حقوقی ندارند. حق مال اجتماع است و بس. رعایت حقوق افراد معنی ندارد. حق مال فرد نیست. فرد حق ندارد. یکی از دانشمندان می‌گوید: حق مال اجتماع است و تکلیف مال افراد. افراد فقط باید به تکلیف عمل کنند، مکلفند، وظیفه دارند. اما اجتماع است که صاحب حقوق است. حالا می‌خواهیم ببینیم آیا واقعاً این مطلب درست است یا نه.

مسئلهٔ حق و تکلیف

خطبه‌ای است در **نهج‌البلاغه** که ظاهراً علی‌علیه السلام در روزهای اول خلافت ایراد کرده‌اند. این خطبه راجع به حق و حقوق است و بسیار خطبهٔ باارزش و پرمعنایی است. یکی از جمله‌های آن، این جملهٔ نسبتاً معروف است: **اَلْحَقُّ اَوْسَعُ الْاَشْیاءِ فِی التَّواصُفِ وَ اَضْیَقُها فِی التَّناصُفِ** حق از همهٔ اشیاء میدان وسیعتری برای توصیف دارد؛ یعنی هنگام گفتن، هنگام دفاع کردن و حرف زدن، هیچ چیزی به اندازهٔ حق میدان ندارد. اما آنجا که پای عمل و انصاف در کار می‌آید، میدان حق از هر میدان دیگری تنگتر است و همان کسی که داد سخن برای حق می‌دهد در مقام عمل از زیر بار حق در می‌رود. بعد جملهٔ دیگری دارد، می‌فرماید: **لا یَجْری لِاَحَدٍ اِلّا جَریٰ عَلَیْهِ وَ لا یَجْری عَلَیْهِ اِلّا جَریٰ لَهُ** حق به نفع هیچ کس جریان پیدا نمی‌کند مگر اینکه علیه او هم جریان پیدا می‌کند؛ یعنی هر فردی بر دیگران حق دارد و متقابلاً دیگران هم بر او حق دارند. شما احدی را پیدا نمی‌کنید که او بر دیگران حق داشته باشد ولی دیگران بر او حق نداشته باشند، کما اینکه احدی را در دنیا پیدا نخواهید کرد که او فقط مسئولیت داشته باشد و حق بر عهدهٔ او تعلق بگیرد ولی او حقی بر دیگران نداشته باشد. یعنی حق، متقابل است و از اموری است که وقتی به نفع کسی جریان پیدا می‌کند علیه او هم هست. یعنی قهراً هیچ کس بر دیگران ذی‌حق نمی‌شود الّا اینکه دیگران هم بر او ذی‌حق می‌گردند.

این، همین مسئلهٔ حق و تکلیف و رد این نظریه‌ای است که برخی گفته‌اند: فقط اجتماع بر افراد حق پیدا می‌کند اما افراد در مقابل اجتماع فقط تکلیف دارند؛ یعنی حق بر افراد تعلق می‌گیرد (که معنایش همان تکلیف است) اما افراد بر اجتماع حق پیدا نمی‌کنند. امیرالمؤمنین می‌فرماید: این‌طور نیست، هرجا که به نفع کسی حق پیدا می‌شود علیه او هم حق پیدا می‌شود. بعد این جمله را می‌فرماید: اگر در دنیا کسی پیدا بشود که او بر دیگران حق دارد ولی هیچ کس بر او حق ندارد، منحصراً خداوند تبارک و تعالی است: **وَ لَوْ کانَ لِاَحَدٍ اَنْ یَجْرِیَ لَهُ وَ لا یَجْرِیَ عَلَیْهِ لَکانَ ذٰلِکَ خالِصاً لِلّٰهِ سُبْحانَهُ**[1]. مضمون همین است: اگر یک نفر پیدا بشود که حق له او جریان دارد ولی علیه او جریان ندارد، یعنی او بر دیگران ذی‌حق هست و هیچ کس بر او ذی‌حق نیست، او خداست. و این، مطلب بسیار درستی است.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۱۴

علت اینکه حق در مورد خداوند متقابل نیست، این است که حقی که خدا بر دیگران یا بر اشیاء دارد فرق می‌کند با حقی که دیگران دارند. حقی که دیگران دارند معنایش این است که می‌توانند انتفاعی ببرند اما حقی که خداوند دارد معنایش انتفاع بردن او نیست؛ معنایش فقط این است که دیگران در مقابل خدا تکلیف و مسئولیت دارند و هیچ کس بر خدا حق پیدا نمی‌کند. عقل ما کوچکتر از آن است که باور کند که احدی بر خدا حقی پیدا نمی‌کند حتی خاتم‌الانبیاء، یعنی هیچ کس از خدا طلبکار نمی‌شود. در دنیا هیچ کس نیست که او یک قلم طلبکاری از خدا داشته باشد ولو آنکه عبادت ثَقَلین را انجام بدهد. آیا کسی در دنیا پیدا می‌شود که بر خدا حق پیدا کند، از او طلبکار بشود به طوری که اگر خدا آن حق را به وی ندهد، حق او را پامال کرده و به او ظلم نموده باشد؟ نه، امکان ندارد چنین کسی وجود داشته باشد.

در مضمون بعضی از دعاها خوانده‌اید: **اِلٰهی عامِلْنا بِفَضْلِکَ وَ لا تُعامِلْنا بِعَدْلِکَ** خدایا! با فضل خودت با ما رفتار کن، با عدلت با ما رفتار نکن؛ یعنی با گذشت خودت، با تفضل خودت با ما رفتار کن. آنچه به ما می‌دهی از جانب تو جود و کرم باشد. ما از تو فقط جود و کرم را تقاضا داریم. خدایا! با ما با عدل خودت رفتار نکن. عدل، رعایت استحقاقهاست، رعایت حقوق است. خدایا! اگر تو بخواهی رعایت استحقاق را بکنی یعنی حقوق همهٔ ما را به ما بدهی، هیچ نمی‌ماند. نوکری که در خانهٔ کسی خدمت کرده یا شاگردی که در مغازهٔ فردی کار کرده است، وقتی بخواهد از او جدا بشود می‌تواند بگوید آقا حقوق مرا بده. دو نفر بشر بر یکدیگر حق پیدا می‌کنند اما کسی بر خدا حق پیدا نمی‌کند ولو آنکه عبادت ثقلین را انجام بدهد، ولو آنکه از لحاظ خلوص نیت در حد اعلا باشد، ولو آنکه کسی باشد که درباره‌اش گفته باشند: **ضَرْبَةُ عَلِیٍّ یَوْمَ الْخَنْدَقِ اَفْضَلُ مِنْ عِبادَةِ الثَّقَلَیْن**. باز هم او بر خدا ذی‌حق نمی‌شود، برای اینکه بنده در مقابل خدا از خویشتن چیزی ندارد. اگر بندگان را با یکدیگر مقایسه کنیم، این چیزی دارد و آن چیز دیگر. اما اگر بندگان را در مقابل خدا در نظر بگیریم، هیچ بنده‌ای هیچ چیزی از خودش ندارد. آنچه دارد از اوست.

یک مثال

یک مثال کوچک: پدری دارای دو فرزند است. برای یکی از آندو کفش می‌خرد، برای دیگری هم کفش می‌خرد. برای این لباس می‌خرد، برای او هم می‌خرد. به این پول می‌دهد، به او هم پول می‌دهد. این بچه‌ها وقتی خودشان در مقابل همدیگر باشند

می‌توانند بین خودشان مرز تعیین کنند. این می‌گوید این پالتو مال من است، مال تو نیست، و واقعاً این پالتو مال این است چون پدرش برای او خریده. همچنین آن پالتو مال آن بچه است و مال این نیست، زیرا پدرش برای او خریده نه برای این. یعنی دو بچه در مقابل یکدیگر می‌توانند بین خودشان مرز به وجود بیاورند. اما آیا همین بچه‌ها در مقابل پدرشان می‌توانند مرز به وجود بیاورند، بگویند این پالتو مال تو نیست، مال من است؟ از نظر دیگران، این امر مضحک است. از نظر کسی که بداند پدر چه نسبتی با آنها دارد، این حرف مضحک است. تو هرچه داری از ناحیهٔ پدر داری؛ یعنی در آنچه که مِلک پدر است، تو از آن فرزند دیگر اولویت داری. الآن این پالتو ملک پدر است. در آنچه که جزء ثروت پدر است، این فرزند از آن فرزند اولویت دارد نه اینکه مال این فرزند است و مال پدر نیست.

نسبت بنده در مقابل خدا از نسبت فرزند و پدر بی‌نهایت درجه قویتر و شدیدتر است؛ یعنی بنده هرچه داشته باشد، اعم از نیروی بدنی و نیروی روحی، در عین اینکه مال این بنده است، مال خداست، از ناحیهٔ خدا به او رسیده است. توفیق عملش از ناحیهٔ خداست. اگر بنده‌ای هرچه عمل می‌کند بخواهد فقط شکر خدا را بجا بیاورد، آیا امکان دارد؟ محال است که بنده تشکر را در مقابل خدا انجام بدهد. یک کسی به شما احسان می‌کند. شما می‌توانید در مقابل احسان او تشکر کنید، چه زبانی و چه عملی. چون احسان او یک عمل است، تشکر مال شماست. ولی در مقابل خدا اگر انسان تشکر کند، خود همین تشکر یک توفیق الهی است و شکری می‌خواهد. اگر برای هر نعمتی بخواهد تشکر کند، یکی از نعمتها همین شکر است. باز برای همین «متشکرم»، همین «الهی شکر» هم باید یک «متشکرم» دیگر بگوید. این است که بشر از شکر خدا عاجز است. از کجا فرصت پیدا می‌کند که نعمت او را شکر کند؟ چه رسد به اینکه فرضاً وظیفه‌اش را از لحاظ شکر انجام داد، یک کار علاوه هم بکند و به خاطر آن از او طلبکار بشود!

سعدی می‌گوید:

> منّت خدای را عزّ و جلّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب.

همین بیانی که عرض کردم، بیان یکی از ائمه است که می‌فرمود: هیچ بنده‌ای قادر به شکر خدا نیست چون هرچه را بخواهد شکر کند، برای همان شکر شکری می‌خواهد. انسان همین قدرت شکر بر نعمت شکر را ندارد تا چه رسد به نعمت نفس کشیدن (به قول سعدی).

زین‌العابدین علیه السلام در دعای ابوحمزه خطاب به خداوند می‌فرماید: **اَفَبِلسانی هٰذَا الْکالِّ اَشْکُرُکَ**[1]. این را توجه داشته باشید که دربارهٔ ایشان نوشته‌اند: «کانَ یُصَلّی عامَّةَ اللَّیْلِ» همهٔ شب را به نماز می‌پرداخت. سحر که می‌شد این دعا را می‌خواند. خود این دعا نمونهٔ بزرگی از زبان‌آوری بشر است، نمونهٔ بزرگی از بلاغت و سخنوری بشر است. در مقابل خدا می‌گوید: آیا من با این زبان گنگ و لکنتی تو را شکر کنم؟!

این است که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: اگر کسی باشد که او بر دیگران حقی دارد ـ اگرچه می‌فرماید این حق، از نوع حقی که بندگان بر یکدیگر دارند نیست؛ یعنی اگر نام این را حق بگذاریم ـ و هیچ کس بر وی حق ندارد، او خدای تبارک و تعالی است. آنگاه حضرت این جمله را مقدّم ذکر می‌فرماید: **فَقَدْ جَعَلَ اللهُ لی عَلَیْکُمْ حَقّاً بِوِلایَةِ اَمْرِکُمْ وَ لَکُمْ عَلَیَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذی لی عَلَیْکُمْ**[2]. مضمون چنین است: من به حکم اینکه والی و حاکم شما هستم حقی بر شما دارم و هر والی بر رعیت حق دارد، کما اینکه رعیت هم بر والی حق دارد. اکنون من به موجب اینکه خلیفه هستم حقی بر شما دارم و شما به موجب اینکه نسبت به من رعیت هستید و من والی شما هستم، بر من حقی دارید. آن مقدمه را برای این ذکر کرد که کسی فکر نکند والی بر مردم حق دارد و مردم بر او حق ندارند.

وقتی انسان گفتار برخی از کسانی را که در فلسفه‌های حقوق مطالعه می‌کردند، مطالعه می‌کند می‌بیند در آنها یک افکار پرت و پلایی که ضد و نقیض است وجود دارد. بعضی‌ها بودند که راجع به حق سلطان و پادشاه عقیده‌شان این بود که فقط او بر مردم حق دارد ولی مردم بر او حق ندارند. در میان فلاسفهٔ جدید اروپا این فکر، زیاد طرفدار داشت. در ایران قدیم هم همین حرف بوده است. امیرالمؤمنین می‌فرماید این حرف درست نیست. حاکم و رعیت مشمول این قانون کلی هستند که حقوق، متقابل است. حقی که حاکم بر رعیت دارد این است که صلاح آنها را در نظر بگیرد، در راه مصالح آنان کوشش

---

۱. دعای ابوحمزهٔ ثمالی
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۱۴

کند. بعد یک عبارت عجیبی دارد، می‌فرماید: استقامت پیدا نمی‌کند امر حاکم مگر به استقامت رعیت، و استقامت پیدا نمی‌کند امر رعیت مگر به استقامت حاکم. پس این مطلب راجع به اجتماع و افراد درست نیست که از یک طرف حق است و از طرف دیگر تکلیف. خیر، این جور نیست. هرجا در دنیا حق باشد، تکلیف هم وجود دارد.

حقوق فرد و اجتماع

وعده دادیم امشب نظر اسلام را در باب حقوق فرد و اجتماع عرض کنیم، ببینیم از نظر اسلام آیا فرد ذی‌حق است یا اجتماع، یا هردو ذی‌حق هستند؟ از نظر اسلام هر دو ذی‌حق هستند، هم فرد ذی‌حق است هم اجتماع. چرا؟ دیشب عرض شد اصالت فردی‌ها می‌گویند اجتماع امر اعتباری است، فرد اصالت دارد و اصالت اجتماعی‌ها می‌گویند اجتماع اصالت دارد، فرد اعتباری است. هر دو نادرست است، هم فرد اصالت دارد و هم اجتماع. چرا؟ ما دیشب حرف اصالت‌فردی‌ها را که می‌گویند اجتماع امری اعتباری است، این‌طور تعبیر کردیم که اجتماع وجود ندارد[۱]. یعنی چه؟! افراد وجود ندارند؟! آنها وجود دارند که راه می‌روند، غذا می‌خورند، حرف می‌زنند. می‌گویند اجتماع همان افراد است، چیزی نیست. ما در مورد یک عده افراد که در یک جا جمع شده‌اند اسمی برای مجموع می‌گذاریم و الّا هیچ وقت مجموع وجود ندارد. پس اجتماع امری اعتباری است.

یک مسئلهٔ فقهی است که در مورد آن اکنون در میان فقهای ما اختلاف است و آن این است که آیا دولت مالک می‌شود یا نه؟ بحث این است که آیا دولت هرچه دارد ملک شرعی اوست یا نه؟ آیا دولت صلاحیت مالکیت دارد یا نه؟ یعنی اگر دولت یک کار مشروعی را انجام بدهد، آنوقت شرعاً خود دولت مالک می‌شود یا نه؟ اگر دولت مثل فرد تجارت و کارهای عمومی بکند آیا از این راه مالک می‌شود یا نه؟ مثل پست و تلگراف: شما یک پاکت دارید، اگر دو ریال به صندوق دولت بدهید، دولت در اینجا یک کار برای شما انجام می‌دهد. کارش این است که پاکت شما را از یک نقطهٔ کشور به نقطهٔ دیگر می‌رساند. اگر این کار را دولت انجام نمی‌داد بلکه یک مؤسسه انجام می‌داد، یعنی اگر پستْ دولتی نبود و ملی بود به این ترتیب که یک مؤسسهٔ ملی اعلام می‌کرد من حاضرم

---

۱. [گویا قبل از این جلسه، جلسهٔ دیگری بوده‌است که متن سخنان استاد شهید در آن جلسه در دست نیست.]

به ازای هر پاکتی چهار ریال بگیرم و آن را از یک نقطهٔ کشور به نقطهٔ دیگر برسانم، این معامله مسلّماً شرعی بود. حالا اگر این کار را دولت بکند آیا درست است یا نه؟ الآن عقیدهٔ علما در این باره مختلف است. بسیاری از علما و شاید بیشترشان می‌گویند دولت مالک می‌شود، یعنی صلاحیت مالکیت دارد. اگر دولت مال حلال داشته باشد، مثل یک فرد می‌تواند کار کند و پولی هم که از این راه به دست می‌آورد مال خود دولت است و تصرف کردن در آن حرام است. پولی که دولت از راه نامشروع به دست می‌آورد نامشروع است.

فتوای دیگر در زمینهٔ معاملات می‌گوید اگر کسی کلی معامله کرد، معاملهٔ او صحیح است ولو آنکه پولی که در مقام ادا می‌دهد حرام باشد. مثلاً اگر کسی پولی که در دست دارد پول حرام باشد ولی معامله که می‌کند پولش را به میان نمی‌آورد، مثلاً می‌خواهد خانه‌ای بخرد و پول حرامی دارد ولی پول را اول به میان نمی‌آورد که به فروشنده ارائه بدهد و بگوید من خانه را می‌خرم در ازای همین پولی که الآن به تو نشان می‌دهم (که در این صورت معامله باطل است) بلکه معامله را به شکلی کلی انجام می‌دهد، یعنی پول را ارائه نمی‌دهد و مثلاً می‌گوید این خانه را من از تو به مبلغ بیست هزار تومان می‌خرم که پول آن را فردا بدهم (یک پول مشخص به میان نمی‌آورد) معامله منعقد می‌شود روی بیست هزار تومان که آن بیست هزار تومان به ذمّهٔ خریدار می‌آید و آنوقت خریدار موظف است برود پول حلال پیدا کند و این دینش را بپردازد؛ این کار را نمی‌کند و از پول حرام این دین را می‌پردازد. البته دینش پرداخته نشده اما مالک خانه هست. این را اغلب علما فتوا می‌داده‌اند مگر ـ آن طور که من شنیده‌ام ـ مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری.

اگر این فتوای دیگر را ضمیمه کنیم که اگر معامله صورت کلی پیدا کند ـ ولو آنکه در مقام ادای آن، خریدار از پول حرام استفاده کند ـ معامله درست است، [در این صورت] اینکه دولت می‌آید لوکوموتیو و واگن و ریل و لوازم دیگر راه‌آهن را به طور کلی از هر فروشنده‌ای که بخواهد می‌خرد، به ذمّهٔ دولت می‌آید که دینش را ادا کند. حالا بر فرض اینکه از پول حرامش ادا کرد، معامله‌اش درست است. بنابراین دولت مالک شرعی لوکوموتیو یا واگنها می‌شود. وقتی مالک شرعی شد، شما باید با او درست معاملهٔ مالک شرعی بکنید. دیگر دزدیدن، تقلب کردن (هرگونه تقلبی) خلاف شرع است؛ یعنی اگر شما مثلاً پنج من اضافه بار داشتید و آن را مخفی کردید، مدیون هستید مثل اینکه به یک فرد مدیون می‌شوید. اگر او اعلام کرده است من بچهٔ کمتر از دوازده سال را مجانی می‌برم اما بچهٔ بزرگتر را مجانی نمی‌برم، چنانچه شما بچه‌تان دوازده سال دارد ولی بگویید یازده

ساله است، گذشته از اینکه دروغ گفته و فعل حرامی مرتکب شده‌اید، مدیون او هم هستید.

این مسئله که آیا دولت مالک می‌شود یا نه، یک مسئلۀ فقهی است که با بحث ما ـ که یک مسئلۀ فلسفی و اجتماعی است ـ خیلی نزدیک می‌باشد. برطبق این نظر که فرد وجود دارد و اجتماع یک امر اعتباری است، چون امر اعتباری اصلاً وجود ندارد، مالکیت هم برای اجتماع غلط است. اما حق با آن کسانی است که می‌گویند اجتماع وجود دارد و صلاحیت مالکیت هم دارد که از راه مشروع مالک بشود. ما حالا به این مسئلۀ فقهی که آیا دولت مالک می‌شود یا نه، کاری نداریم. این یک مسئلۀ طفیلی بود که عرض شد.

حال ببینیم چرا اجتماع وجود دارد.

اجتماع یک امر حقیقی است

این حرف درست نیست که اجتماع فقط مجموع افراد است. اجتماع بیش از مجموع افراد است. اینجا من باید مطلبی را توضیح بدهم. این را شاید در کتابهای دبیرستانی هم خوانده باشید که می‌گویند فرق است میان مخلوط و مرکّب. مخلوط مجموع اموری است که فقط پهلوی یکدیگر قرار گرفته باشند و بیش از این چیزی نیست، مثل اینکه شما مقداری نخود و لوبیا را با هم مخلوط می‌کنید؛ یعنی نخود به حالت نخودی باقی است، لوبیا هم به حالت لوبیایی باقی است، فقط با هم مخلوط شده‌اند. هوا را مخلوط می‌گویند چون از اکسیژن و ازت که پهلوی هم قرار گرفته‌اند تشکیل شده است. اما مرکّب این جور نیست. وقتی که [دو یا چند عنصر] پهلوی یکدیگر قرار گرفتند، در هم اثر می‌گذارند و یک شیء سوم به وجود می‌آید. مثلاً آب یک مرکّب است که از دو عنصر اکسیژن و ئیدروژن که هر دو گازند، تشکیل شده است. وقتی که ایندو پهلوی یکدیگر قرار گرفتند، مایعی به وجود می‌آید که خاصیتی دارد مغایر با خاصیت هریک از اجزاء. و در این عالم، مرکّبات زیادند. علم شیمی علم ترکیبات است.

حالا افراد انسان که با یکدیگر زندگی می‌کنند، آیا اینها نظیر مخلوطها هستند یا نظیر مرکّبها؟ نظیر مرکّبها هستند، یعنی به مرکّبها نزدیکترند تا به مخلوطها. چرا؟ اگر ما در بیابانی صد هزار سنگ را صد هزار سال پهلوی یکدیگر قرار بدهیم، بر یکدیگر اثر نمی‌گذارند. در یک باغ اگر ما صد هزار درخت بکاریم مثل این است که هر درختی تنها زندگی می‌کند، یعنی هر درختی سروکارش فقط با آب است و زمین و نور و حرارت. ولی

افراد انسان شخصیت خودشان را از یکدیگر کسب می‌کنند، یعنی هریک از ما و شما که در اینجا نشسته‌ایم تمام شخصیت خودمان را از اجتماع داریم و اجتماع از ما دارد. ما الآن اینجا نشسته‌ایم با یک احساسات بالخصوص، با یک عقاید و افکار مخصوص. درست است که ما خودمان دارای عقل و اراده هستیم، انتخاب می‌کنیم و اجباری در کار نیست، ولی آنچه داریم از اجتماع داریم. شما که الآن اینجا نشسته‌اید، با یک خُلق پاکیزهٔ خاصی نشسته‌اید. خلقتان این است که آدم راستگویی هستید. این راستگویی را از کجا آورده‌اید؟ اگر خوب فکرش را بکنید می‌بینید آن را همین اجتماع به شما داده است. شما دارای عقیده و ایمان به اسلام هستید. این را از کجا پیدا کرده‌اید؟ آیا زمین به شما داد؟ آیا هوا یا آب داد؟ یا اینکه این عقیده را همین اجتماع به شما داد؟ البته که آن را از ناحیهٔ اجتماع گرفته‌اید. اجتماع مثل یک مخلوط نیست. البته آن شدت حالت ترکیبی که در آب مثال زدیم را هم ندارد ولی شبیه مرکّبهاست.

نظر علامه طباطبایی

اجتماع روی فرد اثر می‌گذارد و فرد روی اجتماع. اجتماع واقعاً مجموعش یک واحد است، خودش روح دارد، عمر دارد. این یک مطلب عجیبی است که البته کسی که آن را خوب استنباط کرده و پرورانده است، علامه طباطبایی (سلّمه الله تعالی) است. ایشان در کمال وضوح از قرآن استنباط می‌کند که قرآن برای اجتماع شخصیت قائل است، برای اجتماع عمر قائل است: **لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لايَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لايَسْتَقْدِمونَ**[۱]، برای اجتماع بیماری و سلامت قائل است، برای اجتماع سعادت و شقاوت قائل است، برای اجتماع شرکت در مسئولیت قائل است. گاهی افرادی می‌پرسند چرا اگر [اکثریت] یک قومی گناه کرده، اقلیت صالحی که در میان آن قوم است هم به عذاب آن قوم معذّب می‌شوند؟ نمی‌دانند که افراد اجتماع حکم اعضای یک پیکر را دارند. وقتی که در عضوی از یک پیکر سرطان پیدا بشود، اعضای دیگر نمی‌توانند بگویند چرا ما هم باید از بین برویم. به همان دلیل که شما با یکدیگر اتصال و همریشگی و پیوند دارید، به همان دلیل که از سعادت او بهره‌مند هستید، به همان دلیل از بدبختی او هم باید در اجتماع متضرر باشید. فقط آن دنیاست که دنیای جدایی است. در این دنیا افراد اجتماع واقعاً به یکدیگر متصلند،

۱. اعراف / ۳۴

واقعاً در ناخوشی و خوشی یکدیگر شریکند، واقعاً در عذاب و سعادت یکدیگر شریک هستند. دنیای امتیاز آن دنیاست: وَامْتازُوا الْيَوْمَ اَيُّهَا الْـمُجْرِمونَ[1]. در این دنیا صحبت «وَ امْتازوا» نیست. در این دنیا قانون و قاعدهٔ علمی هم ایجاب می‌کند که اگر واقعاً جناحی از اجتماع آنقدر فاسد شد که توانست بلایی را به سوی اجتماع بکشد، این بلا شامل افراد دیگر هم بشود، سالم و ناسالم را با هم بگیرد. در این دنیا تر و خشک با هم می‌سوزد. منتها از نظر آنها که به اصطلاح خشکند یعنی آمادهٔ سوختن هستند، عذاب الهی است و شاید در آن دنیا هم دنباله داشته باشد ولی از نظر آنها که شخصاً استحقاق نداشته‌اند، مصیبت است، ابتلاست و در آن دنیا به آنها اجر داده می‌شود. به هرحال در این دنیا تفکیک‌پذیر نیست.

یک شاهد از قرآن

پس به دلیل اینکه اجتماع، خودش وجود دارد چون ترکیب وجود دارد و به دلیل اینکه اجتماع وحدت دارد و به دلیل اینکه اجتماع مسیر و خط سیر دارد؛ تکامل دارد، عمر دارد، حیات و موت دارد و نمی‌تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد. پس حرف اصالت فردی‌ها که بکلی اجتماع را امری اعتباری می‌دانند غلط است. ما در قرآن آیه‌ای داریم: اَلنَّبِيُّ اَوْلىٰ بِالْـمُؤْمِنينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ[2] پیغمبر اولیٰ بر مؤمنین است از خودشان، یعنی پیغمبر بر مؤمنین حقی دارد که از حق خود مؤمنین بر مؤمنین بیشتر است؛ یعنی شما مالک نفس خودتان هستید، مالک ثروت خودتان هستید، مالک احترام و آبروی خودتان هستید، ولی پیغمبر یک مالکیتی دارد بر نفس و مال و حیثیت شما که از مالکیت شما بر خود شما قویتر است. چرا؟ برای اینکه شما مالک نفس یا ثروت خودتان نیستید که هرجا بخواهید در آن تصرف کنید، حتی مالک حقیقت خودتان هم نیستید. در حدیث است که مؤمن عِرضش در اختیار خودش نیست. ولی پیغمبر مالک نفس مؤمنین هم هست، یعنی آنجا که مصلحت بداند نفس مؤمنین را هم می‌تواند فدا کند. اما اینکه پیغمبر اولویت دارد بر مؤمنین از نفس خودشان، یعنی چه؟ این حقی که دارد، بر که دارد و به نفع که؟ این حقی که خدا برای پیغمبر قائل شده است، به نفع چه کسی قائل شده است؟ آیا به نفع شخص پیغمبر قائل

---

۱. یس / ۵۹
۲. احزاب / ۶

شده است؟ یعنی خدا برای پیغمبر این حق را قائل شده است که او همهٔ مؤمنین را فدای نفس خودش بکند؟ نه، پیغمبر از آن جهت که ولیّ امر مسلمین است، از آن جهت که سرپرست اجتماع مسلمین است، از آن جهت که نمایندهٔ کامل مصالح اجتماع است، خدا این حق را به او داده است که در آنجا که مصلحت اجتماع بداند، فرد را فدای اجتماع کند. هیچ کس چنین حرفی نزده است که پیغمبر این حق را به نفع شخص خودش دارد؛ معنی ندارد. اولاً پیغمبر از نظر شخص خودش احتیاجی به مردم نداشت که بخواهد مردم را فدای زندگی شخصی خودش بکند، و ثانیاً احدی چنین حرفی نمی‌زند.

آیا این حقی که پیغمبر دارد، فقط مال شخص پیغمبر است؟ نه، به امام هم منتقل می‌شود؛ یعنی امام هم بعد از پیغمبر سرپرست و نمایندهٔ اجتماع می‌شود واین حق به او منتقل می‌گردد. آیا این حق منحصر به پیغمبر و امام است یا به هرکسی که از ناحیهٔ خدا حکومت شرعی داشته باشد، به نیابت از پیغمبر و امام منتقل می‌شود؟ این حق به او هم منتقل می‌شود. اینها دلیل بر این است که اسلام برای اجتماع حق قائل است، چون برای اجتماع اصالت و حیات قائل است، و واقعاً اجتماع یک وحدتی دارد و اعتبار مطلق نیست.

حقوق، تنها با مکتب الهی قابل توجیه است

گاهی مسائلی پیش می‌آید که حل کردن آنها از نظر فلسفه‌های دیگران مشکل است. مثلاً من از شما می‌پرسم: آیا هر نسلی نسبت به نسل آینده، تکلیف و مسئولیتی دارد یا نه؟ ما الآن نسلی هستیم موجود. نسلی در آینده می‌خواهد به وجود بیاید و تا این ساعت به وجود نیامده است. آیا ما در مقابل آنها مسئولیت داریم یا نه؟ اگر بگویید مسئولیت داریم معنایش این است که آیندگان بر ما حق دارند. آیندگانی که نیامده و هنوز وجود پیدا نکرده‌اند، بر ما که الآن موجود هستیم حقی دارند. اگر بگویید نه، هیچ حقی ندارند، پس این حرفی که امروز تمام مردم دنیا می‌زنند که ما مسئول نسلهای آینده هستیم یعنی چه؟ اصلاً معنای این حرف چیست؟ من از کسانی که می‌خواهند حقوق را با غیر مکتب الهی توجیه کنند، می‌پرسم اصلاً این حرفهایشان چه معنی می‌دهد که می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم؟ نسل آینده به گردن ما حق دارد یعنی چه؟ او که هنوز به دنیا نیامده، از کجا این حق را پیدا کرده است؟ منشأ این حرف چیست؟ همه هم قبول دارند که هر نسلی نسبت به نسلهای آینده‌اش مسئول است. یک وقت هم کسی اساساً زیر این حرف می‌زند، می‌گوید: اصلاً مسئولیت یعنی چه؟! ما نسبت به نسل آینده هیچ مسئولیتی نداریم، مانند

ابوالعلاء معرّی که می‌گوید: اصلاً ما چرا نسل آینده را به وجود می‌آوریم؟! گناه ما این است که آنها را به وجود می‌آوریم. می‌گوید: اصلاً حیات و زندگی لغو است، شر است. بنابراین هرکس عملی انجام بدهد که نسلی به وجود بیاید، نسبت به او مرتکب جنایت شده است. خیام هم تقریباً همین حرف را می‌زند. خود ابوالعلاء تا زنده بود زن نگرفت و دستور داده بود که وقتی مرد، روی قبرش این جمله را بنویسند: «هٰذَا الَّذی جَنیٰ عَلَیْهِ اَبوهُ وَ لَمْ یَجْنِ عَلیٰ اَحَدٍ» یعنی این، کسی است که پدرش به او جنایت کرد و او را به این دنیا آورد اما او بر احدی جنایتی نکرده و بچه‌ای به دنیا نیاورده است. حالا یک کسی این حرف را می‌زند که بچه به دنیا آوردن را جنایت می‌داند. در اینجا دیگر صحبت از اینکه ما مسئول نسل آینده هستیم و یا باید زمینه را برای نسل آینده فراهم کنیم، غلط است. اما کسی که می‌گوید ما مسئول نسل آینده هستیم، باید حق نسل آینده بر ما را توضیح بدهد که این حق چیست؟

حقوق از اینجا ناشی می‌شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به سوی یک غایت و هدفی است، یعنی خلقت به سوی هدفی پیش می‌رود. اگر دنیا دنیای تصادف باشد، همهٔ حرفها غلط است. اینها از یک طرف می‌گویند دنیا دنیای تصادف است، افراد بشر که به وجود آمده‌اند با تغییرات تصادفی به وجود آمده‌اند، و وقتی می‌پرسیم آیا خلقت و طبیعت رو به یک هدفی جلو می‌رود؟ می‌گویند نه، اصلاً هدف یعنی چه؟! اساساً علت غایی در دنیا نیست؛ و از طرف دیگر می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم، در صورتی که مسئولیت نسل آینده و این حرفها همه بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت به سوی هدفهایی پیش می‌رود، به این ترتیب که چون دنیا به سوی هدفهایی پیش می‌رود، حق را خود خلقت به وجود آورده است. آنوقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم. خلقت به ما می‌گوید به همان دلیلی که در تو جهازات تناسلی وجود دارد، به همان دلیل که در تو رغبت طبیعی [به جنس مخالف] وجود دارد، تو را ساخته‌ام برای اینکه نسل آینده به وجود بیاید، یعنی من حقی از نسل آینده بر تو قرار داده‌ام. و الّا اگر این مطلب نباشد، پس نسل آینده بر ما حق دارد یعنی چه؟!

تازه من به نسل آینده کاری ندارم، نسل حاضر را در نظر می‌گیرم. پدر و فرزند کوچکش را در نظر می‌گیرم. آیا فرزند کوچک بر پدر حق دارد یا نه؟ آیا شما می‌توانید در دنیا کسی را پیدا کنید که بگوید این بچهٔ کوچک بر این پدر و مادر حقی ندارد؟ بلکه همه می‌گویند حالا که این بچه را به وجود آورده‌ای، مجبوری که او را بزرگ کنی. پس این بچه حق دارد. بعد این سؤال پیش می‌آید که حق این بچه از کجا پیدا شد؟ آیا جز این است که

بگوییم دستگاه خلقت افراد را به هم مربوط کرده و این حقی است که خداوند عالم در متن خلقت در میان افراد بر عهدهٔ یکدیگر قرار داده است؟ گویی خدا می‌گوید به همان دلیلی که در وجود تو یک عاطفهٔ پدری و در وجود همسرت یک عاطفهٔ مادری قرار داده‌ام، یک اولویتی میان شما و این فرزند وجود دارد. در نتیجه، این بچه به گردن شما حق دارد. این حق را متن خلقت قرار داده است.

بنابراین اجتماع به طور کلی حق دارد.

اما آن فرضیهٔ دیگر که می‌گوید اجتماع وجود دارد، فرد وجود ندارد. من فکر می‌کنم این فرضیه، سخنی است که اصلاً احتیاج ندارد که کسی آن را رد کند. اینقدر مهمل و نامربوط است که قابل بحث نیست. فرد وجود ندارد یعنی چه؟! حداکثر این است که بگوییم اجتماع وجود دارد، اجتماع هم از افراد ترکیب شده است. آنوقت آیا می‌شود گفت فرد اصلاً وجود ندارد و امری است اعتباری؟ اگر فرد امری است اعتباری، پس این مرکّب از کجا به وجود آمده است؟! در اینجا ما می‌توانیم مطلبی را که در این دو سه شب عرض کردیم و یک مطلب علمی بود، پایان بدهیم.

عدالت اگر معنایش توازن باشد، باز از آن معنای «اِعْطاءُ کُلِّ ذی‌حَقٍّ حَقَّهُ» بیرون نیست. چرا؟ چون هیچ وقت اجتماع متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال بشود. توازن اجتماع به این است که حقوق همهٔ افراد رعایت بشود، حق اجتماع هم رعایت بشود. از آن فرضیه نیز که اساساً حقوق افراد بکلی معدوم بشود، هرگز توازن اجتماع به وجود نمی‌آید. بله، در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خودشان را فدای اجتماع بکنند، اما این درست نمی‌شود مگر به اینکه خلقت هدف داشته و حق این فرد در جای دیگر تأمین و تضمین شده باشد. چطور؟ به یک فرد تکلیف کنند برو جهاد کن، برو سربازی کن، برو جان خود را فدا کن. در اینجا حق فرد بکلی فدای اجتماع می‌شود. روی چه منطقی این فرد این کار را بکند؟ آیا این فرد [نسبت] به جان خودش حق ندارد یا حق دارد؟ حالا که حق دارد، چرا خودش را فدای اجتماع کند در صورتی که بعد از کشته شدن هیچ فایده‌ای از اجتماع نمی‌برد؟ می‌گوییم دنیا و آخرت، موت و حیات، به یکدیگر اتصال و ارتباط دارد. جهاد کردن تو، سربازی کردن تو معنایش این نیست که حق تو بکلی معدوم می‌شود، بلکه حق تو در جهان دیگری به شکل دیگری احیا می‌شود. اگر ارتباط دنیا و آخرت محرز نباشد و اگر پاره‌ای از حقوق که قهراً در اجتماع معدوم مطلق می‌شود (یعنی حقوقی از فرد که فدای اجتماع می‌شود) در جای دیگر تأمین نشود، جهاد، سربازی و

تکلیف کردن به فداکاری اساساً هیچ پایه‌ای پیدا نمی‌کند؛ ظلم است، آنهم ظلم مطلق و علی الاطلاق.

پس بالاخره معلوم شد که پایهٔ عدالت، حقوق واقعی است که وجود دارد. عدالت معنایش مساوات ـ به آن معنی که آنها گفته‌اند ـ نیست. عدالت معنایش موازنه به شکلی که پای حقوق در کار نباشد نیست، بلکه عدالت بر پایهٔ حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد، اجتماع هم حق دارد. عدالت از اینجا پیدا می‌شود که حق هر فردی به او داده شود. عدالت رعایت همین حقوق است. بنابراین عدالت در تمام زمانها یکی بیشتر نیست و اینکه می‌گویند عدالت یک امر نسبی است، حرف درستی نیست.

امشب عرایضم را در همین جا خاتمه می‌دهم.

خدایا ما را به حقایق دین مقدس اسلام آشنا بفرما.

بررسی نظریه نسبیت عدالت

اِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسانِ وَ ایتاءِ ذِی الْقُرْبیٰ وَ یَنْهیٰ عَنِ الْـفَحْشاءِ وَ الْـمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ[1].

بحثهای دو سه شب پیش ما راجع به عدالت بود و خلاصهٔ حرف این شد که عدالت بر پایهٔ حق و استحقاق بنا شده است و عموم استحقاقهای انسان همیشه ثابت و یکنواخت و مطلق است، پس عدالت هم امری مطلق است و نسبی نیست. امشب می‌خواهم راجع به نسبیت اخلاق که چند شب قبل اشاره‌ای به آن شد بحث کنم و بحث نسبیت در اخلاق و عدالت را خاتمه بدهم.

عرض شد که بعضی معتقدند که اخلاق نسبی است، بدین معنی که چیزی را نمی‌توان گفت که برای همه وقت و برای همه جا اخلاقِ خوب است و نیز چیزی را نمی‌شود در همه وقت و همه جا اخلاق بد دانست. هر خُلقی در یک جا خوب است در جای دیگر بد، در یک زمان خوب است و در زمان دیگر بد. پس اخلاق امری نسبی است و چون نسبی است نمی‌تواند یک دستورالعمل کلی و همیشگی و همه‌جایی داشته باشد،

---

۱. نحل / ۹۰

بلکه در هر زمان دستور اخلاق باید یک‌جور باشد. این مطلب را ما باید بحث کنیم تا معلوم شود که آیا صحیح است یا نه؟

مسئلۀ حسن و قبح عقلی

این حرف درست نیست. به کسانی که این حرف را زده‌اند می‌گوییم چیزی که اجتماع آن را خوب می‌داند و چیزی که اجتماع آن را بد می‌داند یعنی چه؟ مسئله‌ای است که شاید عنوان‌کنندۀ اولیۀ آن مسلمین بوده‌اند و آن مسئلۀ حُسن و قبح عقلی است. حسن یعنی نیکویی، زیبایی، و قبح یعنی بدی و زشتی. حسن و قبح عقلی در مقابل حسن و قبح غیر عقلی یعنی چه؟ ما یک زشتی و زیبایی داریم، مثل اینکه صورت انسانی را می‌گویند صورت زیبایی است و صورت انسان دیگر را می‌گویند صورت زشتی است؛ فلان‌کس دارای چشمان زیبایی است، فلان‌کس دارای چشمان زشتی است؛ در میان حیوانات، فلان حیوان مثلاً آهو حیوان زیبایی است اما مثلاً کلاغ حیوان زشتی است. حسن و قبح به این صورت، امروز یکی از علمهای دنیاست. می‌گویند شناخت زیبایی، علم زیبایی.

حسن و قبح عقلی یعنی زشتی و زیبایی چیزهایی که به چشم دیده نمی‌شوند. خود آن چیزها را عقل درک می‌کند و قاعدتاً زشتی و زیبایی آنها را هم عقل درک می‌کند. مثلاً شخصی در بیابانی غریب است و در حال غربت بیمار می‌شود. بعد یک آدم ناشناسی که اصلاً او را نمی‌شناسد، همین‌قدر احساس می‌کند که این آدم غریب و بیمار است. بدون اینکه هیچ گونه توقعی داشته باشد فوراً او را به بیمارستان برده، وسایل معالجۀ او را فراهم و خودش مرتباً از او عیادت می‌کند و پس از اینکه آن غریب از بیمارستان خارج می‌شود، همین‌قدر که احساس می‌کند که او پول ندارد تا به وطن خودش برگردد، فوراً از جیب خودش برای او بلیط خریده و او را به وطنش می‌فرستد. حالا این آدم مثلاً اهل عراق است و آن آدم اهل یکی از کشورهای آفریقایی است که اصلاً احتمال اینکه ایندو تا آخر عمر همدیگر را یک مرتبه ببینند وجود ندارد. از شما می‌پرسم آیا این کاری که آن شخص نسبت به این فرد کرد، کار خوبی است یا نه؟ همۀ ما می‌گوییم کار خوبی است، کار نیکی است، کار قشنگی است. اما آیا قشنگی این کار از نوع قشنگی‌ای است که می‌توان آن را با چشم دید؟ نه، قشنگی این کار را با چشم نمی‌توان درک کرد، همین‌طور که چشم قشنگی صدا را درک نمی‌کند. ولی در عین حال وجدان انسان درک می‌کند که این کار کار خوبی است، کار قشنگی است. عقل ما خوبی آن را درک می‌کند.

نقطهٔ مقابل، کسی به کسی خوبی می‌کند. اتفاق می‌افتد همان آدمی که به او خوبی شده است، آن کسی را که به او خوبی کرده است در خیابان می‌بیند. حالا برای اینکه نخواهد جبران خوبیهای او را بکند و مثلاً او را به خانه ببرد و از او پذیرایی کند، با وجودی که امکانات هم برایش فراهم است، فوراً خودش را مخفی می‌کند تا آن شخص او را نبیند. ما به این کار چه می‌گوییم؟ می‌گوییم کار بدی است، این آدم آدم بدی است، کار زشتی کرد. ولی زشتی این کار چگونه زشتی‌ای است؟ آیا همان زشتی صورت است که انسان می‌تواند با چشم ببیند؟ نه، خدا به انسان وجدان و عقلی داده است که به حکم آن وجدان و عقل، زشتی این کار را درک می‌کند. این را حسن و قبح عقلی، زشتی و زیبایی عقلی می‌نامند. می‌گویند تمام کارهای اخلاقی همان کارهایی است که عقلاً زیباست و کارهای ضد اخلاقی کارهایی است که عقلاً ناپسند است. دیده‌اید که در کتابهای اخلاقی می‌نویسند: «صفات حمیده و اخلاق پسندیده»؛ نقطهٔ مقابل صفات رذیله و اخلاق ناپسندیده. صفات حمیده یعنی صفاتی که قابل ستایش است و اخلاق پسندیده یعنی اخلاقی که عقل آن را می‌پسندد. اخلاق پسندیده از نظر عقل پسندیده است، اخلاق ناپسندیده از نظر عقل ناپسندیده است. می‌گویند پایهٔ اخلاق بر پسند و ناپسند است، بر زشتی و زیبایی عقلی است. این یک مقدمه.

مقدمهٔ دیگر اینکه می‌گویند زشتی و زیبایی از نظر عقل، پسند و ناپسند، در شرایط مختلف فرق می‌کند. عقل مردم، یک چیز را در یک زمان نیک می‌داند و در زمان دیگر بد. یک کار را در یک جا مردمی خوب می‌دانند و در جای دیگر بد می‌دانند. پس حسن و قبح عقلی که پایهٔ اخلاق است، وضعش ثابت و یکنواخت نمی‌باشد، در همهٔ زمانها یک‌جور نیست، در همهٔ مکانها یک‌جور نیست. مثلاً کشتن حیوانات و بالاخص کشتن گاو در هندوستان جزء کارهای زشت و از زشت‌ترین کارهاست. همان‌طور که در میان ملل دیگر کشتن انسانها زشت است، در میان آنها کشتن حیوانات زشت است. ولی از هندوستان که به این طرف بیاید، در پاکستان، ایران، افغانستان، ترکیه، عراق و... می‌بینید حیوانات را ذبح می‌کنند، گاو هم زیاد می‌کشند و گوشتش را می‌خورند. یک ملت این کار را زشت می‌داند، ملت دیگر زشت نمی‌داند.

مثال دیگر: در مورد مسئلهٔ حجاب و بی‌حجابی زن، ذوقها و سلیقه‌های ملل فرق می‌کند. ملتی که از اول تربیتشان این‌طور بوده که زنهاشان باحجاب باشند، بی‌حجابی را زشت می‌دانند و اگر دختری از دخترانشان یا زنی از زنانشان رویش را باز بگذارد، می‌گویند

کار زشتی مرتکب شده است. خود همین زنها هم می‌گویند این کار، کار زشتی است. ملت دیگر، ملتی که از اول اصلاً حجاب را ندیده است و زنهای آن در حال بی‌حجابی بزرگ شده‌اند، اگر کسی بدنش را بپوشاند احساس زشتی می‌کنند. در اصل، آنها حجاب را امر زشتی می‌دانند و اگر زنی بخواهد خودش را بپوشاند، این عمل یک امر زشت و بد و مستهجنی به شمار می‌رود. یعنی در مکانهای مختلف فرق می‌کند و همین‌طور در زمانهای مختلف.

مثالهای دیگری هم ذکر می‌کنند. مثلاً تعدد زوجات در نزد بعضی از ملل مثل مسلمین کار زشتی شمرده نمی‌شود ولی در میان ملل دیگر جزء کارهای زشت است. پس معلوم می‌شود که حسن و قبح که پایهٔ اخلاق است ثبات ندارد، یکنواخت نیست، متغیر است، نسبی است، در مکانهای مختلف فرق می‌کند، در زمانهای مختلف فرق می‌کند. زشتی و زیبایی عقلی یک پایهٔ قاطعی ندارد.

بنابراین یک مقدمه این بود که به عقیدهٔ برخی، پایهٔ اخلاق حسن و قبح است، زیبایی و زشتی است. مقدمهٔ دوم این بود که زشتی و زیبایی جزء مفاهیم نسبی است. از این دو مقدمه هیچ‌کدام درست نیست، مخصوصاً مقدمهٔ اول. ابتدا باید ببینیم پایهٔ اخلاق همان زشتی و زیبایی است یا نه. اگر پایهٔ اخلاق زشتی و زیبایی بود، آنوقت باید بحث کنیم که زشتی و زیبایی نسبی هست یا نیست.

فکر سقراطی

اساساً این حرف غلط است که اخلاق بر پایهٔ حسن و قبح است. این، جزء افکار اسلامی نیست. در کلمات علمای اسلامی این حرف خیلی زیاد است ولی در خود اسلام چنین حرفی نیست. این فکر فکری است که از یونان به مسلمین رسیده است، فکر سقراطی است. این حرف مال سقراط است که پایهٔ اخلاق زشتی و زیبایی است، آنهم زشتی و زیبایی عقلی. سقراط یک مکتب اخلاقی دارد و می‌گویند مکتب اخلاقی سقراط مکتب عقلی است. علت اینکه می‌گویند مکتب اخلاقی او مکتب عقلی است، این است که به عقیدهٔ سقراط اخلاق خوب کارهایی است که عقل آنها را زیبا می‌داند، و اخلاق بد که انسان نباید آن را داشته باشد کارهایی است که عقل آنها را نازیبا می‌داند. سقراط مکتب اخلاقش را براساس عقل گذاشته است، آنهم زیبایی و زشتی عقلی. آن کسانی هم که کتابهای او را ترجمه کرده‌اند همین فکر سقراطی را پذیرفته‌اند و البته علمای اسلامی که

روی آن بحث می‌کردند، این موضوع را درک کردند که حسن و قبح پایهٔ ثابتی نیست و متغیر است. ولی مطلب این است که ما چرا پایهٔ اخلاق را زشتی و زیبایی عقلی بدانیم تا بعد جواب آن را بدهیم؟

نه، این‌جور نیست. همان‌طور که عرض کردم معنای اخلاق نظام دادن بـه غـرایـز است. چنانکه طب نظام دادن قوای بدنی است، اخلاق نظام دادن قوای روحی است. پایهٔ طب بر حسن و قبح عقلی نیست. پایهٔ اخلاق هم بر حسن و قبح عقلی نیست. یعنی چه؟

قبلاً این مطلب را عرض کردم که انسان از لحاظ روحی دارای نیروهایی است، دارای غرایزی است. هریک از این نیروها تکالیفی [به عهدهٔ انسان] دارند؛ یعنی انسان باید حد هر نیرویی را نگاه بدارد و بفهمد که آن قوّه و نیرو چه مقدار لازم دارد، نه بیشتر بدهد و نه کمتر، چنانکه راجع به بدن قضاوت می‌کند. اگر انسان به قوا و نیروهای روحی خودش نرسد، یعنی به بعضی زیادتر برسد و به بعضی دیگر کمتر و آنها را گرسنه نگه دارد، در قوا و نیروهای روحی اختلاف پیدا می‌شود، بی‌نظمی و آشفتگی پیدا می‌شود. این را بـیماری روحی می‌گویند؛ یعنی زیادتر از حد به قوّه‌ای رساندن، او را سرسخت می‌کند، عـواقـبی ایجاد می‌نماید؛ و اگر به قوّه‌ای کمتر از آنچه که احتیاج دارد بدهند، او هم سرسخت خواهد شد و عواقب نامطلوبی ایجاد می‌کند. مثلاً اگر انسان به قوّهٔ غذا خـوردن بـیش از حـد رسیدگی کند، ناز پرورده‌اش کند، دائم به فکر شکم باشد، این قوّه را فاسد می‌کند بلکه تمام وجود و اخلاقش را فاسد می‌کند؛ و اگر به حد کافی به آن نرسد، یک نوع عواقب دیگر ایجاد می‌کند. این دیگر ربطی به این ندارد که این کار عقلاً خوب باشد یا بد. اساس اخلاق سلامت روان است. سلامت روان مثل سلامت بدن ربطی به حسن و قبح ندارد. روان باید سلامتی داشته باشد. همان‌طور که بدن احتیاج به ورزش و تقویت دارد، روان انسان هم احتیاج به تقویت و ورزش دارد؛ یعنی انسان می‌تواند با برخی اعمال حتی فکر خودش را تربیت کند. در کتاب **امیل**، نویسنده این نکته را خیلی خوب و عالی ذکر کـرده است. کتاب را به صورت رمان نوشته است. کودکی را به روش خاصی بـزرگ مـی‌کنند، مـثلاً کارهایی را به او پیشنهاد می‌کنند که به حکم آن کارها روح او قویتر می‌شود.

فکر گاهی دقیق است و گاهی نیست؛ یعنی انسان گاهی در فکر خودش دقت دارد و گاهی ندارد. چطور؟ ما و شما ممکن است صد بار به این مسجد «اتفاق» بیاییم و برویم ولی وقتی که خارج از آن هستیم اگر از ما بپرسند که وضع این مسجد چگونه است مثلاً چقدر ارتفاع دارد، پهنایش چه مقدار است، چه تابلوهایی در آن نصب کرده‌اند، با اینکه صد

بار آمده‌ایم و رفته‌ایم، در عین حال نمی‌توانیم تشریح کنیم. ولی اگر همین سؤال را از یک نفر نقاش که به هر چیزی که نگاه می‌کند به آن دقیق می‌شود بپرسند، می‌تواند شرح بدهد. می‌گویند چشم او تربیت شده است،به این معنی که دل او روی مبصراتش دقیق شده است. در مسموعات هم همین‌طور است. کسی که با آلات موسیقی آشنایی داشته باشد، از صدا تشخیص می‌دهد که این چه صدایی است. در ملموسات نیز همین‌گونه است، چنانکه طبیب از نبض بیمار مرض او را تشخیص می‌دهد. اگر بخواهید بفهمید لامسه تا چه حد دقیق می‌شود، می‌توانید در کورها دقیق بشوید مخصوصاً کورهای مادرزاد. می‌بینید لامسه کار اغلب نیروها را می‌کند.

اخلاق یعنی ورزش و تقویت قوای روحی

غرض این جهت است که تمام قوای بدنی را باید ورزش داد. قوای روحی هم همین‌طور، مخصوصاً قوای عالی انسانی را، قوّهٔ اراده را، قوّهٔ عقل را، فکر را، تمرکز فکر را، اینها را باید تقویت کرد. اینها اخلاق است. پایهٔ اخلاق این است که ارادهٔ انسان قوی و نیرومند باشد؛ یعنی ارادهٔ انسان بر شهوتش حکومت کند، بر عاداتش حکومت کند، بر طبیعتش غالب باشد. چطور؟ یعنی شخص آنچنان با اراده باشد که اگر تشخیص داد که باید این کار را کرد، تصمیم بگیرد و هیچ طبیعتی نتواند جلو او را بگیرد. مثلاً همان اوّلی که نماز بر شخصی تکلیف می‌شود و یا تشخیص می‌دهد که نماز برای او خوب است و بعد از این باید سحرها حرکت کند نماز بخواند، دعا کند، استغفار کند، از خداوند استعانت بجوید و کمک بگیرد، هنگام خواب یکدفعه بلند می‌شود. طبیعتش به او می‌گوید بخواب، استراحت کن. دلش می‌خواهد بخوابد، خوابش هم می‌آید و از خوابیدن لذت می‌برد. در اینجا اگر اراده قوی و نیرومند باشد بر طبیعت غلبه می‌کند، فوراً از جا برمی‌خیزد و نماز می‌خواند. یا اگر احساس کرد که کم‌خوردن خوب است، وقتی سر سفره می‌نشیند، مقداری که می‌خورد می‌بیند باز هم اشتها دارد (مخصوصاً ما ایرانیها که به پرخوری عادت کرده‌ایم، اتّساع معده داریم، همیشه بیش از اندازه‌ای که احتیاج داریم غذا می‌خوریم)، احساس می‌کند که هنوز گرسنه است و باز هم میل دارد. عقل به او حکم می‌کند دیگر نخور، همین مقدار که خوردی کافی است. طبیعت می‌گوید بخور! اراده قوی است، نمی‌گذارد بخورد. یا در مورد عادتها، می‌فهمد که سیگار کشیدن برایش بد است، ضرر بدنی دارد، ضرر اخلاقی دارد، ضرر مالی دارد. اگر بااراده باشد تصمیم می‌گیرد که دیگر سیگار نکشد و نمی‌کشد، یعنی اراده بر

عادت غلبه می‌کند. اما اگر اراده نداشته باشد، عادت غلبه می‌کند.

اخلاق معنایش این است که انسان ارادهٔ خودش را بر عادات، بر طبایع غلبه بدهد؛ یعنی اراده را تقویت کند به طوری که اراده بر آنها حاکم باشد. حتی اراده باید بر عادات خوب هم غالب باشد چون کار خوب، اگر کسی به آن عادت پیدا کرد خوب نیست. مثلاً ما باید نماز بخوانیم اما نباید نماز خواندن ما شکل عادت داشته باشد. از کجا بفهمیم که نماز خواندن ما عادت است یا نه؟ باید ببینیم آیا همهٔ دستورات خدا را مثل نماز خواندن انجام می‌دهیم؟ اگر این‌طور است، معلوم می‌شود که کار ما به خاطر امر خداست. اما اگر ربا را می‌خوریم، نماز را هم با نافله‌هایش می‌خوانیم، اگر خیانت به امانت مردم می‌کنیم ولی زیارت عاشورایمان هم ترک نمی‌شود، می‌فهمیم که اینها عبادت نیست، روی عادت است.

از امام روایت شده است: **لاتَنْظُروا اِلیٰ طولِ رُکوعِ الرَّجُلِ وَ سُجودِهِ**[1] هیچ وقت به طول دادن رکوع و سجود شخص نگاه نکنید؛ یعنی رکوعهای طولانی و سجودهای طولانی شما را گول نزند، ممکن است این از روی عادت باشد و اگر ترک کند وحشت کند. اگر می‌خواهید بفهمید این شخص چگونه آدمی است، در راستیها و امانتها امتحانش کنید چون امین بودن عادت‌بردار نیست، راست‌گفتن عادت‌بردار نیست مانند نماز خواندن.

پس اراده و اخلاق انسان باید آنقدر قوی و نیرومند باشد که بر طبیعت انسان غالب باشد، بر عادت انسان غالب باشد که هرکاری را که انسان می‌کند روی اراده باشد. حتی گویا فقها این را نقل می‌کنند (اخلاقیون هم گفته‌اند) که اگر مستحبی را همیشه انجام می‌دادیم، مدتی آن را ترک کنیم بگذاریم از سرمان خارج بشود، بعد انجام بدهیم که از روی عادت انجام نداده باشیم بلکه از روی اراده انجام داده باشیم.

غرضم این جهت است که وقتی حقیقت اخلاق این باشد که هر صفتی از صفات انسان، هر نیرویی از نیروهای انسان حقی دارد که باید به آن داده شود و انسان وظیفه‌ای در قبال آن دارد، وقتی معنای اخلاق این باشد که جنبه‌های انسانی وجود انسان مخصوصاً عقل و اراده را باید آنقدر تربیت کرد و به آن نیرو داد که سایر قوا تحت سیطره‌اش باشد، دیگر نمی‌توان گفت که اخلاق در زمانها و مکانهای مختلف فرق می‌کند، من باید یک جور اخلاق داشته باشم و شما جور دیگر، یک زمان یک جور اخلاق

---

۱. اصول کافی، ج ۲ / ص ۱۰۵

داشته باشم زمان دیگر جور دیگر.

اینها که فکر کرده‌اند اخلاق نسبی است، سقراطی فکر کرده‌اند. خیر، اولاً پایهٔ اخلاق زشتی و زیبایی نیست. ثانیاً این مطلب که زشتی و زیبایی تغییرپذیر است یعنی در زمانها و مکانهای مختلف فرق می‌کند، هم درست است و هم درست نیست. در این زمینه یک تحقیقی علامهٔ طباطبایی دارد و نظر ایشان این است که اصول زیباییهای عقلی و اصول زشتیهای عقلی ثابت است، فروعش متغیر است. و من چون خسته شده‌ام دیگر نمی‌توانم روی این موضوع بحث کنم و فقط دعا می‌کنم...

مسئله نسخ و خاتمیت

ماکانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَ لٰکِنْ رَسولَ اللهِ وَ خاتَمَ النَّبِیّینَ[۱].

یکی از مباحث بسیار اساسی مقتضیات زمان، مسئلۀ نسخ و خاتمیت است. در اینجا دو مطلب است. یکی اینکه نسخ احکام خدای تبارک و تعالی روی چه حسابی است؟ معنای نسخ این است که حکمی را وضع کنند و بعد آن حکم را برداشته بجای آن، حکم دیگری بگذارند. افراد بشر در قوانینی که وضع می‌کنند ناسخ و منسوخ زیاد دارند، و این برای افراد بشر مانعی ندارد زیرا ممکن است قانونی را وضع کنند، بعد از مدتی به اشتباه خودشان پی ببرند و آن قانون را اصلاح یا عوض کنند. ولی قانونی که از طرف خدا وضع می‌شود چطور؟ دربارۀ خدا هیچ تصور نمی‌رود که خدا قانونی را به وسیلۀ یکی از پیغمبران وضع کند و بعد از مدتی به اشتباه خود پی ببرد و بخواهد آن قانون را اصلاح کند. این با خدایی خدا منافات دارد. لازمۀ نسخ به این معنی، جهالت قانونگذار است. پس علت نسخ به طور قطع این نیست. ولی از طرف دیگر ما می‌بینیم «نسخ» در قوانین الهی هست، برای اینکه پیغمبری می‌آید و شریعتی می‌آورد، پس از مدتی پیغمبر دیگری می‌آید و شریعت آن

---

۱. احزاب / ۴۰

پیغمبر را نسخ می‌کند و شریعت دیگری می‌آورد، چنانکه از زمان آدم تا زمان نوح شریعتی بوده است، حضرت نوح می‌آید و شریعت حضرت آدم را نسخ می‌کند،بعد حضرت ابراهیم می‌آید و شریعت حضرت نوح را نسخ می‌کند، موسی می‌آید شریعت حضرت ابراهیم را نسخ می‌کند. عیسی می‌آید شریعت حضرت موسی را نسخ می‌کند[1]، دین مقدس اسلام می‌آید و تمام شرایع را نسخ می‌کند. نسخ در قانون الهی وجود دارد. علت نسخ هم ـ همان‌طور که عرض کردم ـ آن علتی نیست که معمولاً در قوانین بشری هست یعنی پی بردن به نقص قانون. این، در علوم ناقص بشر صادق است ولی در علم الهی صادق نیست. پس چرا نسخ می‌شود؟

از لحاظ مقتضیات زمان است. قانونی که به وسیلهٔ پیغمبر سابق آمده است، از اول محدود به زمان معین بوده است؛ یعنی خداوند تبارک و تعالی از اولی که این شریعت را نازل کرده است، برای همیشه نازل نکرده است که بعد پشیمان شده باشد، بلکه از اول برای یک مدت موقت نازل کرده است تا بعد از آنکه آن مدت منقضی شد شریعت دیگری بیاورد. پس چرا از اول برای همیشه وضع نکرد؟ می‌گوییم هر زمانی یک اقتضایی دارد. قانون نوح علیه السلام یا قانون ابراهیم علیه السلام برای همان زمان خوب و مناسب بود اما زمان بعد قانون دیگری را ایجاب می‌کرد.

فلسفهٔ خاتمیت

اینجا یک سؤال و یک اشکال خیلی مهمتری به وجود می‌آید و آن این است که اگر بناست شرایع به موجب تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود نسخ بشود، پس هیچ شریعتی نباید شریعت خاتم باشد؛ یعنی تا ابد باید هر پیغمبری که می‌آید قانون پیغمبر پیشین را نسخ کند، چون زمان متوقف نمی‌شود [و به عبارت دیگر] علت نسخ در قانون الهی پی بردن به نقص قانون قبلی نیست بلکه فقط زمان است، زمان هم که متوقف نمی‌شود، پس هر پیغمبری که مبعوث می‌شود باید الزاماً و اجباراً قانون او برای زمان محدودی باشد و آن زمان که منقضی شد، باز یک پیغمبر نو و شریعت نو.

این خودش یک سؤالی است که مخصوصاً بهائیها این سؤال را زیاد مطرح می‌کنند، نه برای اینکه دلیلی به نفع خودشان آورده باشند بلکه برای اینکه ادعای خاتمیت شریعت

---

۱. البته حضرت عیسی تقریباً قوانینش شریعتی ندارد ولی در اینکه فی‌الجمله ناسخ هست بحثی نیست.

اسلامیه را متزلزل کنند. حالا ما می‌خواهیم ببینیم چگونه است که شرایع به یک نقطه که می‌رسد در آنجا متوقف می‌شود، یعنی دیگر شریعتی بعد از آن نازل نمی‌شود.

این مطلب که دین اسلام و شریعت اسلامیه شریعت خاتم است یعنی بعد از پیغمبر مقدس اسلام دیگر پیغمبری هرگز نخواهد آمد، جزء ضروریات دین اسلام است. اگر کسی منکر خاتمیت بشود، منکر اسلام شده است. از اولی که پیغمبر مبعوث شد، از آن نفر اولی که به پیغمبر ایمان آورد نه فقط به این عنوان بود که او پیغمبر است، بلکه همچنین به این عنوان بود که وی پیغمبر خاتم است. هر مسلمانی در صدر اول، به پیغمبر بر همین اساس ایمان داشت که او پیغمبر خاتم است. پیغمبر اکرم هم خودش فرمود: **لا نَبِیَّ بَعْدی** بعد از من پیغمبری نیست. این جمله که پیغمبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام خطاب می‌فرماید: **اَنْتَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارونَ مِنْ موسیٰ اِلّا اَنَّهُ لا نَبِیَّ بَعْدی** از جمله‌های متواتر و مربوط به غزوهٔ تبوک است. در این جنگ، پیغمبر اکرم علی علیه السلام را با خود نبرد و او را بجای خودش گذاشت. امیرالمؤمنین که مرد جهاد و مبارزه بود، اظهار اشتیاق کرد که در رکاب رسول اکرم باشد. فرمود: مرا با خود نمی‌برید؟ رسول اکرم این جمله را فرمود: **اَنْتَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارونَ مِنْ موسیٰ اِلّا اَنَّهُ لا نَبِیَّ بَعْدی**؛ چون در این جنگ واقعاً احتیاجی به سرباز و جنگنده نبود؛ یک مانوری بود و ضرورتی هم نبود که امیرالمؤمنین در آن شرکت کند، و آن شرکت نکردن سبب شد که پیامبر این جملهٔ تاریخی را ـ که میان اهل تسنن و شیعه متواتر است ـ ذکر کند. مرحوم میرحامد حسین یک جلد از جلدهای **عبقات** را اختصاص داده است به متن روایتهای متعددی که از طرف اهل تسنن همین حدیث را ذکر کرده‌اند.

به هر حال مسئلهٔ خاتمیت جزء ضروریات دین اسلام است. یهودیها اساساً منکر نسخ می‌باشند، می‌گویند نسخ شریعت امکان ندارد. این حرف، حرف درستی نیست زیرا اگر نسخ شریعت امکان ندارد، پس خود شریعت موسی چکاره است؟! و باید همان شریعتی که ابتدا ظهور کرده است، برای همیشه باقی باشد.

خاتمیت از نظر آوردن معارف الهی

این مطلب را ما از جنبه‌های مختلف باید بررسی کنیم. اولاً احتیاج به پیغمبر جدید تنها از نظر قانونگذاری نیست. پیغمبر در درجهٔ اول معارف الهی می‌آورد، یعنی حقایقی که معرّف عوالم غیب است: خداشناسی، صفات الوهی، معادشناسی و آنچه که مربوط به سیر انسان به جهان دیگر است. هر پیغمبری گذشته از مقررات و قوانینی که برای بشر آورده است،

یک سلسله معارف هم برای بشر آورده است. اگر مسئلهٔ خاتمیت را از جنبهٔ آن معارف در نظر بگیریم، به این صورت است:

هرکدام از پیغمبران به اصطلاح یک حدی دارند، یک مقامی دارند، معارف الهی را متناسب با درجهٔ سیر و سلوک خودشان یعنی تا حد عروج خودشان بیان می‌کنند. به عبارت دیگر هر پیغمبری، از معارف الهی آن مقدار که توانسته است کشف کند و به اصطلاح عرفا در حدی که مکاشفه‌اش رسیده است بیان می‌کند. بیشتر نمی‌تواند بیان کند، قادر نیست. ناچار بعد از او اگر مکاشف دیگری یک قدم از او جلوتر رفته باشد، قهراً او مأموریت دارد که معارف و حقایق را برای مردم شرح بدهد. مکاشفهٔ معارف ممکن است ناقص باشد و ممکن است یک درجه کاملتر باشد. ولی یک حدی از مکاشفه است که آخرین حد آن است و به اصطلاح می‌گویند ختام؛ یعنی انسانی، از معارف الهی آنچه را که برای بشر مقدور است و امکان دارد که دریابد، دریابد (اگر انسان کامل باشد) به طوری که آنچه از معارف الهی که ممکن است کشف کند، کشف کرده باشد. در این صورت این بشر، دیگر زمینه برای هیچ پیغمبری بعد از خودش باقی نمی‌گذارد؛ یعنی آخرین حد معارف همان است که او بیان کرده است. دیگر ماورای آن، معارفی از معارف الهی وجود ندارد که دیگری بعد از او بیاید و بیان کند. به اصطلاح، او به لوح محفوظ الهی اتصال کامل پیدا کرده است. حالا کسی که بعد از او می‌آید، یا به درجهٔ او رسیده است یا نه. اگر به درجهٔ او نرسیده است که کمتر از او کشف کرده است، پس آنچه که او گفته است کاملتر است. و اگر به درجهٔ او رسیده باشد و حتی فرضاً از او هم بالاتر باشد، دیگر چیزی نیست که ماورای آن را کشف کند.آخرش هم وقتی برسد و برگردد، همان حرف او را می‌زند.

مثل این است که شما می‌خواهید ببینید در کرهٔ ماه چه خبر است. اول یک موشک می‌رود عکسبرداری‌هایی می‌کند و خبرهایی می‌دهد، اطلاعاتی به دست می‌آورد. بعد موشک دیگری می‌فرستند که از آن کاملتر باشد. اطلاعات بیشتری می‌دهد و همین‌طور. ولی بالاخره به جایی می‌رسد که آنچه را که برای بشر از کشف اطلاعات مقدور باشد، کشف کرده و دیگر چیزی نمانده است که کشف نکرده باشد. اگر هم چیزی مانده است، در حد بشر نیست. دیگر بعد از آن هرچه موشک یا انسان بفرستند، اگر خبری دارد همان خبری است که او قبلاً داده، دیگر خبری نیست. خاتمیت از نظر معارف الهی یعنی ختام، تمام، فصل کامل. فصل کامل که صورت گرفت، دیگر فصل دیگری که مغایر با آن باشد معنی ندارد. فرض کنید که بعد از پیامبر خاتم هم پیامبری بیاید و در حد او باشد، عین

حرف او را تکرار می‌کند.

در اینجا لازم است نکته‌ای را عرض بکنم. آیا هرکسی که پیغمبر است، از هرکسی که پیغمبر نیست افضل است؟ نه، هر پیغمبری از هر غیر پیغمبری افضل نیست. ممکن است یک کسی پیغمبر باشد و حتی شریعت هم داشته باشد، و شخص دیگری پیغمبر نباشد و تابع یک پیغمبر باشد ولی این تابع یک پیغمبر از آن پیغمبر افضل باشد. مثلاً نوح خودش پیغمبر است و شریعتی دارد، ابراهیم پیغمبر است و شریعتی دارد، موسی پیغمبر است و شریعتی دارد. علی علیه‌السلام و همچنین صدّیقهٔ کبریٰ و بلکه سایر ائمهٔ ما هیچ کدام پیغمبر نبوده‌اند و شریعتی نداشته‌اند ولی از آنها افضلند؛ یعنی معارف کاملتری را از معارف نوح و ابراهیم احاطه دارند و می‌دانند. اما چون تحت‌الشعاع پیغمبر خاتم‌اند یعنی بعد از پیغمبر خاتم آمده‌اند، پیغمبر نبوده‌اند. آنچه که ابراهیم علیه‌السلام بیان کرده، جدید بوده است؛ یعنی ابراهیم چیزی را کشف کرده که تا زمان او کشف و مکاشفه نشده بود. پس ابراهیم علیه‌السلام پیغمبر است. علی بن ابیطالب بعد از پیغمبر خاتم آمده است و فرض می‌کنیم که ابراهیم علیه‌السلام به آنجاها که او رسیده، نرسیده است. اما چون علی علیه‌السلام تحت‌الشعاع پیغمبر خاتم است و بعد از پیغمبر خاتم آمده است، هرجا را که او رفته است قبل از وی پیغمبر خاتم رفته و مکاشفه کرده و مکاشفه را بیان کرده است. بنابراین اگر علی صد هزار درجه هم بر نوح و ابراهیم افضل باشد، مراحل بالاتری را طی کند، سلوک عالیتری را طی کند، هرگز پیغمبر نخواهد شد چون تحت‌الشعاع پیغمبر خاتم است. به فرض محال اگر علی علیه‌السلام قبل از پیغمبر به این دنیا آمده بود، مثلاً در زمان عیسی یا بعد از عیسی، آن وقت علی پیغمبر بود. اما چون بعد از پیغمبر خاتم آمده است، نمی‌تواند پیغمبر باشد. آن جمله هم همین مفهوم را می‌رساند: **اَنْتَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارونَ مِنْ موسیٰ اِلّا اَنَّهُ لا نَبِیَّ بَعْدی** هر نسبتی که هارون با موسی دارد تو با من داری ولی تو بعد از من پیغمبر نیستی، در پس پرده آنچه بود آمد، هرچه بود بیان شده است، دیگر نمی‌تواند بعد از من پیغمبری در دنیا وجود داشته باشد. این از نظر معارف.

خاتمیت از نظر آوردن قوانین

اما از نظر قوانین، که مسئلهٔ مقتضیات زمان با قوانین ارتباط دارد نه با معارف. عرض کردم چون مقتضیات زمان تغییر می‌کند، شرایع عوض می‌شود. در اینجا باید این مطلب را توضیح بدهیم: اگر مقصود از مقتضیات زمان چیزی باشد که امروز پیشرفت تمدن یا تغییر

تمدن می‌گویند، همیشه نیاز به دین جدید هست. تمدن مربوط به زندگی اجتماعی است که برگشتش به وسایل یعنی آثار علم و صنعت است. آنچه در زمان نوح علیه السلام بود با آنچه که در زمان ابراهیم علیه السلام بود فرق داشت. بشر در زمان ابراهیم علیه السلام از یک تمدن کاملتری برخوردار بود، در زمان موسی علیه السلام از تمدن کاملتری، در زمان عیسی علیه السلام از تمدن کاملتری و در زمان خاتم‌الانبیاء از تمدن کاملتری. همچنین بعد از زمان خاتم‌الانبیاء مثلاً در قرون چهارم و پنجم اسلامی که اوج تمدن اسلامی است، مسلّم تمدن بشر خیلی کاملتر از زمان ظهور خاتم‌الانبیاء بود، و اکنون عصر ما قرن بیستم تمدن بسیار کاملتری دارد از قرن چهارم هجری تا چه رسد به زمان خاتم‌الانبیاء. ولی آن مقتضیاتی که موجب می‌شود شریعت عوض بشود تغییرات تمدن نیست، پیشرفت تمدن به معنای مذکور نیست، چیز دیگری است.

بشر به حکم فطرت و به حکم آنچه که پیشوایان دین گفته‌اند، دو حجت دارد، دو پیغمبر دارد: یکی پیغمبر باطن که نامش عقل است و دیگر پیغمبر ظاهر که همان پیغمبر است. انسان احتیاج به هدایت دارد. همین فکری که به انسان داده شده خودش پیغمبری است برای انسان، یعنی وسیله‌ای است که لطف خدا اقتضا کرده است که به انسان داده شود تا راهش را پیدا کند. اما پیمودن آن راهی که انسان باید پیدا کند، وسیله‌ای می‌خواهد. هواها هرکدامشان در وجود انسان، حاکمی هستند. غریزه خودش حاکمی است در وجود انسان. خیلی از راهها هست که انسان باید آنها را به حکم غریزه بپیماید. غریزه هنوز حقیقتش کشف نشده است، یک دستگاه خودکاری است در وجود انسان. مثلاً در همین گلوی انسان یک چهارراه وجود دارد، دو راه از خارج و دو راه از داخل. اینها در آخر حلق یک چهارراه تشکیل می‌دهند. یک راه از بینی، یک راه از دهان، یک راه از ریه و یک راه هم از معده می‌آید، چهارراه به وجود می‌آید و انسان اصلاً خبر ندارد که یک چنین چهارراهی هست. در حال عادی از این چهار راه دو راهش باز است: راه بینی و راه ریه که همیشه انسان، آزاد تنفس می‌کند. ولی هیچ توجه دارید که وقتی یک لقمه را به دهان می‌گذارید و می‌جوید، بعد که جویده شد دیگر اختیار آن از دست شما بیرون رفته، بی‌اختیار فرو می‌رود و بلعیده می‌شود؟ وقتی که می‌خواهد فرو برود، سه راه از این چهارراه به طور خودکار بسته می‌شود: یکی راهی که از آن لقمه وارد شده، دیگر راه بینی که اگر باز باشد غذا می‌رود در مجرای بینی و اسباب زحمت می‌شود، و سوم راهی که به ریه می‌رود و اگر باز باشد خیلی خطرناک است. فقط راه مری و معده باز می‌ماند و لقمه به معده می‌رسد.

این دستگاه به طور خودکار این کار را می‌کند، راه خودش را می‌داند. این هم یک نوع هدایت است. بالاخره باید لقمه به معده برسد. خود لقمه که نمی‌داند چه بکند ولی دستگاه می‌داند.

عقل انسان هادی دیگری است در وجود انسان. خیلی از مسائل است که انسان آنها را به حکم عقل کشف می‌کند. انسان مصلحتهای خودش را به حکم عقل درک می‌کند. مثلاً یک وقت به او دو کار عرضه می‌شود، فکر می‌کند و یکی را انتخاب می‌کند. این، فقط کار عقل است. آدمهای دیوانه غریزه‌شان به اندازهٔ آدم عاقل هست، حسشان هم به اندازهٔ آدم عاقل کار می‌کند ولی عقلشان کار نمی‌کند، این هادی در وجودشان نیست. منطقهٔ این هادیها با هم فرق می‌کند. منطقهٔ غریزه محدود است. آنجا که منطقهٔ غریزه است، منطقهٔ فکر نیست. منطقهٔ حس هم منطقهٔ دیگری است. منطقهٔ عقل نیز غیر از منطقهٔ حس است.

یک هادی چهارم وجود دارد و آن وحی است. ولی این هدایت این‌طور نیست که به طور کامل در وجود هرکسی باشد. نیروی وحیِ ناقص در هر کسی هست، الهامات جزئی در هر کسی هست ولی وحی کامل در هر کسی نیست. خداوند افراد لایق را مبعوث و بر آنها وحی نازل می‌کند که یک سلسله حقایق و راههایی است که انسان به آنها احتیاج دارد. نه غریزه به آن حقایق و راهها راهنمایی می‌کند نه حس، و نه عقل می‌تواند راهنمایی کند. اینجاست که وحی به کمک انسان می‌آید و او را راهنمایی می‌کند.

پس سرّ اینکه انسان احتیاج به پیغمبر دارد این است که انسان به یک سلسله مسائل احتیاج دارد که برآوردن آنها کار وحی و دین است. مسئلهٔ وحی به حسب زمانها فرق نمی‌کند ولی به حسب استعدادها فرق می‌کند (نه به حسب درجهٔ تمدن). این‌طور نیست که چون تمدن عوض می‌شود قانون عوض می‌شود و در نتیجه پیغمبر هم عوض می‌شود؛ یعنی درجهٔ تمدن بالا می‌رود، پس قانون جدیدی می‌خواهد. نه، تغییر وحی به حکم این است که درجهٔ تمایل خود بشر یعنی استعداد خود بشر برای فرا گرفتن قوانین الهی تغییر می‌کند. اجتماع بشری مانند فرد است؛ دورهٔ کودکی دارد، دورهٔ رشد دارد، نزدیک به مرحلهٔ بلوغ دارد، دورهٔ بلوغ دارد. بشریت در ابتدا حالت یک کودک را دارد، یعنی اساساً قدرت دریافتش ضعیف و کم است. هرچه که پیش می‌رود و رشدش بیشتر می‌شود، استعداد بیشتری پیدا می‌کند. مانند دستورالعملی که به بچه می‌دهید: دستورالعمل‌های شما ثابت است ولی بچه قابل نیست که تمام دستورالعمل‌های شما را انجام بدهد. بعد که

مقداری استعداد پیدا می‌کند، شما مقداری از دستورالعمل‌ها را به او می‌دهید و مقدار دیگر را صرف‌نظر می‌کنید یا خودتان بجای او عمل می‌کنید تا می‌رسد به سرحد بلوغ (یعنی جایی که عقلش کامل است و شما هرچه دستورالعمل داشته باشید می‌توانید به او بدهید) و تمام راه و اصول را به او می‌آموزید که تا آخر عمر به آنها عمل کند.

اصول و کلیات و قوانین کلی‌ای که بشر احتیاج دارد که از طریق وحی به او گفته شود، نامحدود نیست بلکه محدود است. اینکه تمام دستورها به بشر اولیه داده نشده است برای این بوده که بشر دورهٔ کودکی را طی می‌کرده است. قوانین کلی در تمام اعصار یک جور است ولی بشر آن استعدادی را که تمام احکام به او گفته شود نداشته است و اگر هم می‌گفتند نمی‌توانست به کار بندد. همان مقداری هم که می‌گفتند می‌بایستی بعد از آن برایش سرپرست بفرستند که آنها را به کار بندد. وقتی که بشر به دورهٔ بلوغ خودش رسید، به دورهٔ عقل کامل، به دوره‌ای که در آن استعداد دریافت قوانینی را که اصول نظام اجتماعی و فردی اوست دارد، در این هنگام باید آن قوانین را به او گفت. آن وقت به او می‌گویند تمام وحی که باید بشر را هدایت کند، همین است. عقلت به آنجا رسیده است که آنچه را که از طریق وحی احتیاج داری که به تو بگویند و تو باید به کار بندی ما به تو می‌گوییم. تو آنها را حفظ کن و الی‌الابد زندگیت را با آنها تطبیق بده.

معنای دورهٔ خاتمیت این نیست که یکی از ادوار تمدن اسمش دورهٔ خاتمیت شده است! ادوار تمدن ملاک خاتمیت نیست. دورهٔ خاتمیت یعنی دوره‌ای که بشریت رسیده است به حدی که اگر قانون را به او تلقین و تعلیم کنند، می‌تواند آن را ضبط کند و بعد با نیروی عقل خودش از همین قوانین برای همیشه استفاده کند. مثل این می‌ماند که از خواص بچه، کتاب پاره کردن است. در قدیم که بچه‌ها «عمّ‌جزو» داشتند، تا یک بچه یک عمّ‌جزو می‌خواند، هفت هشت تا عمّ‌جزو را تکه‌تکه می‌کرد. حالا هم که عمّ‌جزو نمی‌خوانند، با همهٔ مراقبتی که از بچه‌ها می‌شود، سالی دو سه نوبت باید برایشان کتاب خرید. بچه قدرت ندارد که کتاب خودش را حفظ کند. بشرهای ادوار سابق قدرت این را که کتاب آسمانی خودشان را نگه بدارند نداشتند، تکه‌تکه و گم کردند. کجاست **صحف** ابراهیم؟ کجاست **تورات** موسی؟ کجاست **انجیل** عیسی؟ اگر زردشتْ پیغمبر باشد، کجاست **اوستا**؟ این دلیل بر عدم بلوغ بشریت است؛ یعنی اگر در آن زمانها همین قرآن نازل می‌شد، از قرآن هم اصلاً خبری نبود. و ما دیدیم که بشر به جایی رسید که کتاب آسمانی‌ای را که برایش نازل کردند نگاه داشت، دیگر بچه نبود که کتابش را تکه‌تکه کند.

قرآن محفوظ است و این خودش دلیل بر بلوغ بشریت است. وحی وظیفه دارد در حدودی که عقل ناقص است جبران کند؛ مکمّل و متمّم عقل است، یعنی در آن جایی که عقل قادر نیست، وحی جبران می‌کند. زمانی که بشر رسید به آنجا که می‌تواند آنچه را که باید، از ناحیهٔ وحی بگیرد و نگه دارد و استعدادش رسیده است به آنجا که این اصول ثابت (وحی) را حفظ کند و همچنین قوّهٔ تطبیق و اجتهاد در او باشد، یعنی هر حادثه‌ای را که برایش پیش می‌آید با یک سلسله اصول کلی تطبیق بدهد و آن اصول کلی را مقیاس قرار بدهد، آن زمان می‌شود دورهٔ خاتمیت.

خاتمیت به درجهٔ تمدن مربوط نیست

پس خاتمیت به درجهٔ تمدن مربوط نیست که بگویند چطور شده بعد از نوح، ابراهیم می‌آید و شریعتی می‌آورد و بعد از او موسی و بعد از او عیسی می‌آید و بعد از او خاتم‌الانبیاء، ولی بعد از خاتم‌الانبیاء پیامبری نمی‌آید؟ آیا بعد از خاتم‌الانبیاء دیگر زمان متوقف شد که نباید شریعت بیاید؟ زمان که متوقف نمی‌شود و تغییراتی که از زمان خاتم‌الانبیاء تاکنون روی داده است، چندین برابر تغییراتی است که از زمان نوح تا زمان خاتم‌الانبیاء رخ داده است.

این امر اصلاً بستگی به درجهٔ تمدن ندارد. پیغمبران برای چه آمده‌اند؟ اصلاً احتیاج بشر به وحی چیست؟ پیغمبر که نمی‌آید تا جانشین فکر و عقل بشر باشد. پیغمبر نیامده است که تمام قوای وجود بشر را معطل کند، بگوید شما فکر نکنید، استدلال نکنید، اجتهاد نکنید، تمام کارها را ما بجای شما انجام می‌دهیم. این امر خلاف نظم عالم است. پیغمبران می‌گویند: ای بشر! هرچه از تو ساخته است خودت انجام بده. کارهایی را که در حدود فکر و عقل و استدلال است باید خودت انجام بدهی. جایی که از قوّهٔ تو خارج است، ما به وسیلهٔ وحی تو را دستگیری می‌کنیم. مثل اینکه اگر بچه‌ای همراه شما باشد، مراقب او هستید. تا آنجا که خودش می‌تواند راه برود، می‌گذارید خودش راه برود. وقتی که به آنجا می‌رسد که دیگر نمی‌تواند راه برود، او را بغل می‌کنید. وحی چنین است، منتها آن چیزهایی که بشر در آنها احتیاج به وحی داشته است، از اول تا آخر عالم محدود بوده است. از زمان حضرت آدم تا زمان خاتم‌الانبیاء مقداری که بشر احتیاج به وحی داشته است، محدود بوده ولی همان امر محدود را قابل نبوده که به خودش بسپارند و بگویند خداحافظ شما. لذا دوره به دوره پیغمبر می‌فرستند، دائماً مراقب، تا می‌رسد به آنجا که به

او می‌سپارند، و آنهایی که [در زمانهای] بعد هستند موظفند که مراقبت کنند. شما در کار اطباء ملاحظه کرده‌اید که آنها با بیمارانشان دوگونه رفتار می‌کنند. برای بیمارهای خیلی ساده و عوام، طبیب علاوه بر اینکه نسخه می‌دهد سایر کارها را خودش مراقبت می‌کند. اما در مورد بیماری که تحصیل‌کرده است، کار دکتر خیلی آسان است؛ فقط دو کلمه حرف می‌زند و به بیان یک امر کلی قناعت می‌کند.

پس معلوم شد مسئلهٔ خاتمیت حل شده است و اینکه می‌گویند اگر ادیان باید به حسب زمان نسخ بشوند خاتمیتی نباید باشد و اگر نباید نسخ بشوند، شریعتی نباید ناسخ شریعت پیشین باشد، صحیح نیست. حساب خاتمیت حساب دیگری است که عرض کردم. خیال می‌کنم همین مطلب، امشب کافی باشد و من هم خسته شده‌ام، دیگر بیش از این نمی‌توانم صحبت کنم. همین جا دعا می‌کنیم...

خاتمیت

ما كانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَسولَ اللهِ وَ خاتَمَ النَّبِيّينَ.

بحث دیشب ما به مناسبت بحثی که راجع به مقتضیات زمان می‌کردیم در اطراف خاتمیت بود. عرض شد که اساساً مسئلهٔ خاتمیت خود یک مسئله‌ای است که با زمان ارتباط دارد. نسخ شدن یک شریعت و آمدن شریعت دیگر بجای آن، فقط و فقط به زمان بستگی دارد و الّا هیچ دلیل دیگری ندارد. همهٔ علما این را قبول دارند که رمز اینکه یک شریعت تا یک موقع معینی هست و بعد از طرف خدا نسخ می‌شود، تغییر پیدا کردن اوضاع زمان و به اصطلاح امروز مقتضیات زمان است. بعد این سؤال پیش می‌آید که اگر این‌طور باشد پس باید همیشه با تغییر مقتضای زمان، شریعت موجود تغییر کند. بنابراین هیچ شریعتی نباید شریعت ختمیه باشد و نبوت نباید در یک نقطهٔ معین ختم بشود.

جواب این سؤال را دیشب عرض کردیم که کسانی که این سؤال را می‌کنند در واقع دو چیز را با یکدیگر مخلوط می‌کنند. خیال می‌کنند معنای اینکه مقتضیات زمان تغییر می‌کند فقط و فقط این است که درجهٔ تمدن بشر عوض می‌شود ولذا باید پیغمبری مبعوث بشود متناسب با آن درجه از تمدن یعنی پیشرفت علم و فرهنگ بشر. در صورتی که این‌طور نیست؛ مقتضیات زمان به صرف اینکه درجهٔ تمدن تغییر می‌کند، سبب نمی‌شود

که قانون حتماً تغییر کند. علت عمدهٔ اینکه شریعتی می‌آید شریعت قبل را نسخ می‌کند این است که در زمان شریعت پیش، مردم استعداد فراگرفتن همهٔ حقایقی را که از راه فهم باید به بشر ابلاغ بشود ندارند. تدریجاً که در مردم رشدی پیدا می‌شود، شریعت بعدی در صورت کاملتری ظاهر می‌شود و هر شریعتی از شریعت قبلی کاملتر است تا بالاخره به حدی می‌رسد که بشر از وحی بی‌نیاز می‌شود، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که بشر به وحی احتیاج داشته باشد؛ یعنی احتیاج بشر به وحی نامحدود نیست، محدود است، به این معنی که چه از لحاظ معارف الهی و چه از لحاظ دستورهای اخلاقی و اجتماعی یک سلسله معارف، مطالب و مسائل هست که از حدود عقل و تجربه و علم بشر خارج است، یعنی بشر با نیروی علم نمی‌تواند آنها را دریابد. چون علم و عقل قاصر است، وحی به کمک می‌آید. لازم نیست که بی‌نهایت مسائل از طریق وحی به بشر القا بشود. حداکثرِ آن مقداری که بشر به وحی احتیاج دارد، زمانی به او القا می‌شود که اولاً قدرت و توانایی دریافت آن را داشته باشد و ثانیاً بتواند آن را حفظ و نگهداری کند.

تحریف شریعت پیشین، یکی از علل نسخ

اینجا مسئله‌ای هست که باید آن را در دنبال این مطلب عرض بکنم و آن این است که یکی از جهات احتیاج به شریعت جدید این است که مقداری از حقایق شریعت قبلی در دست مردم تحریف شده و به شکل دیگری درآمده است. در حقیقت یکی از کارهای هر پیغمبری احیاء و زنده کردن تعلیمات پیغمبر گذشته است؛ یعنی قسمتی از تعلیمات هر پیغمبری همان تعلیمات پیغمبر پیشین است که در طول تاریخ در دست مردم مسخ شده است. و این تقریباً می‌شود گفت که لازمهٔ طبیعت بشر است که در هر تعلیمی که از هر معلمی می‌گیرد کم و زیاد می‌کند، نقص و اضافه ایجاد می‌کند و به عبارت دیگر آن را تحریف می‌کند. این مسئله را قرآن کریم قبول دارد، تجارب بشر هم به درستی آن شهادت می‌دهد. مثلاً خود قرآن کریم که آمد **تورات** و **انجیل** را نسخ کرد ولی قسمتی از تعلیمات آنها را احیاء و زنده نمود؛ یعنی بعد از آنکه به دست مردم مسخ شده بود قرآن گفت آن که **تورات** یا **انجیل** واقعی گفته است این نیست که در دست این مردم است، این است که من می‌گویم، این مردم در آن دست برده‌اند. یا همین موضوع ملت ابراهیم، طریقهٔ ابراهیم که در قرآن آمده است؛ قریش خودشان را تابع ابراهیم حساب می‌کردند ولی چیزی که تقریباً باقی نمانده بود تعلیمات اصلی ابراهیم بود، عوض کرده بودند، دست

برده بودند، یک چیز من درآوردی شده بود. قرآن این‌طور بیان می‌کند: **ما کانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ اِلّا مُکاءً وَ تَصْدِیَةً**[۱]. ابراهیم نماز را واجب کرده بود. نماز او واقعاً عبادت بوده است. عبادت یعنی خضوع در نزد پروردگار، تسبیح و تنزیه و تحمید پروردگار. حالا اگر نماز ابراهیم از لحاظ شکل ظاهر با نماز ما فرقی داشته باشد مهم نیست ولی مسلّم نماز ابراهیم نماز بوده است؛ یعنی آنچه که در نماز هست، نوع اذکار، نوع حمدها، نوع ثناها، ستایشها، خضوعها، اظهار ذلت‌ها، تسبیحها و تقدیسها در آن بوده است. اینقدر در این عبادت دخل و تصرف کرده بودند که در زمان نزول قرآن، نماز را به شکل سوت کشیدن یا کف زدن در آورده بودند.

پس یکی از کارهایی که هر پیغمبری می‌کند احیای تعلیمات پیغمبران پیشین است. لهذا قرآن راجع به ابراهیم علیه‌السلام می‌گوید: **ما کانَ اِبْراهیمُ یَهودِیّاً وَ لا نَصْرانِیّاً وَلٰکِنْ کانَ حَنیفاً مُسْلِماً**[۲]. یهودیها می‌گفتند: همین طریقه‌ای که ما داریم و اسمش یهودی‌گری است، ابراهیم داشت. نصرانیها می‌گفتند: طریقهٔ ابراهیم همین است که ما الآن داریم؛ یعنی این که ما داریم همان است، منتها کامل شده است و نسخ‌کنندهٔ طریقهٔ ابراهیم است. در آیهٔ دیگر می‌گوید: **شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدّینِ ما وَصّیٰ بِهِ نوحاً** تشریع کرد برای شما دینی را که در زمان نوح به آن توصیه شده بود، **وَ الَّذی اَوْحَیْنا اِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ اِبْراهیمَ وَ موسیٰ وَ عیسیٰ** این دینی که برای شما توصیه شده است، همان است که به نوح توصیه شده و همان است که به تو وحی شده و همان است که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه شده است، **اَنْ اَقیمُوا الدّینَ وَ لاتَتَفَرَّقوا فیهِ کَبُرَ عَلَی الْمُشْرِکینَ ما تَدْعوهُمْ اِلَیْهِ**[۳] توصیه شد که همین دین را اقامه کنید (یعنی دین همان دین است، یک راه است)، تشتّت پیدا نکردند مگر بعد از آنکه می‌دانستند ولی روی هواپرستی این تفرقه‌ها را ایجاد کردند. یعنی این رشته‌های مختلف را دست مردم ایجاد کرده است. اگر ساخته‌های مردم را حذف کنید می‌بینید تمام اینها یک دین است، یک ماهیت است، یک طریقت است.

غرض این جهت است که یکی از کارهای انبیا احیای اصل دین است که اصل دین از آدم تا خاتم یکی است. البته فروع مختلف است. هر پیغمبری که می‌آید یکی از کارهایش پیرایش است، یعنی اضافات و تحریفات بشر را مشخص می‌کند. حالا اینجا یک سؤال

---

۱. انفال / ۳۵
۲. آل‌عمران / ۶۷
۳. شوری / ۱۳

پیش می‌آید: آیا این خاصیت (تحریف دین) از مختصات بشرهای قبل از خاتم‌الانبیاء است یا بشرهای دوره‌های بعد هم این طبیعت را دارند؛ یعنی در دین خودشان دخل و تصرف می‌کنند، خرافات اضافه می‌کنند؟ مسلّم طبیعت بشر که عوض نشده است. بعد از پیغمبر خاتم هم همین‌طور است. آن شعر معروف ـ که می‌گویند از نظامی است و از او نیست ـ می‌گوید:

دین تو را در پی آرایشند　　در پی آرایش و پیرایشند
بسکه ببستند بر او برگ و ساز　　گر تو ببینی نشناسیش باز

اگر این‌طور نبود، این همه فِرَق از کجا پیدا شد؟ معلوم است که بدعت در دین خاتم هم امکان‌پذیر است؛ چنانکه ما که شیعه هستیم و به وجود مقدس حضرت حجة بن الحسن اعتقاد داریم، می‌گوییم ایشان که می‌آیند **یَأْتی بِدینٍ جَدیدٍ**. تفسیرش این است که آنقدر تغییرات و اضافات در اسلام پیدا شده که وقتی او می‌آید و حقیقت دین جدّش را می‌گوید، به نظر مردم می‌رسد که این دین غیر از دینی است که داشته‌اند و حال اینکه اسلام حقیقی همان است که آن حضرت می‌آورد. در اخبار و روایات آمده است که وقتی ایشان می‌آید خانه‌هایی و مساجدی را خراب می‌کند، کارهایی می‌کند که مردم فکر می‌کنند دین جدیدی آمده است.

خاتمیت از نظر اصلاح دین سابق

حال آیا از این نظر که هر پیغمبر، مصلح دین سابق هم هست، از نظر احتیاج به مصلح ـ نه از نظر استعداد بشر برای دریافت کامل حقایق لازم از طریق وحی ـ مسئلهٔ خاتمیت چگونه توجیه می‌شود؟ اینجا باز دو مطلب است. یک مطلب این است که در اینکه احتیاج به مصلح و اصلاح همیشه هست و در دین خاتم هم هست، بحثی نیست. خود امر به معروف و نهی از منکر اصلاح است. ائمه فرموده‌اند: **وَ اِنَّ لَنا فی کُلِّ خَلَفٍ عُدولاً یَنْفونَ عَنّا تَحْریفَ الْغالینَ وَ انْتِحالَ الْـمُبْطِلینَ** در هر زمانی، در هر عصری افرادی هستند که تحریف غلوکنندگان و نسبتهای دروغ مردمی را که هدفشان خراب کردن دین است اصلاح می‌کنند. در اینکه احتیاج به اصلاح و مصلح هست، بحثی نیست ولی تفاوت در این جهت است که در زمان شرایع سابق، مردم این مقدار قابلیت و استعداد را نداشته‌اند که افرادی از میان آنها بتوانند جلو تحریفات را بگیرند و با تحریفات مبارزه کنند؛ باید پیغمبری با مأموریت الهی می‌آمد و این کار را انجام می‌داد. از مختصات دورهٔ خاتمیت، قوّهٔ اصلاح و

وجود مصلحین است که می‌توانند اصلاح کنند، علاوه بر اینکه مطابق عقیدهٔ ما شیعیان یک ذخیرهٔ اصلاحی هم وجود دارد که حضرت حجة بن الحسن است و او هم احتیاجی نیست که به عنوان پیغمبر اصلاح کند بلکه به عنوان امام اصلاح می‌کند. امام یعنی کسی که تعلیمات و حقایق اسلامی را از طریق وراثت، خوب می‌داند؛ یعنی پیغمبر آنچه را می‌دانسته است به امیرالمؤمنین گفته است، خالص اسلام در دست حضرت امیر بوده و بعد از او به دست ائمهٔ ما رسیده است. احتیاجی به وحی جدید نیست، امام همان چیزی را که از طریق وحی به پیغمبر رسیده است بیان می‌کند.

خرافه‌ای در مسئلهٔ احیای دین

اینجا مطلبی هست که باید عرض بکنم. یکی از مسائلی که در اطراف آن، خرافه به وجود آمده است خود مسئلهٔ احیای دین است. من یک وقتی در انجمن ماهانهٔ دینی یک سخنرانی کردم تحت عنوان «احیای فکر دینی». آنجا گفتم برای دین مانند هر حقیقت دیگر عوارضی پیدا می‌شود. در همین شبهای اول سخنرانی در اینجا عرض کردم دین مانند آبی است که در سرچشمه صاف است، بعد که در بستر قرار می‌گیرد آلودگی پیدا می‌کند و باید این آلودگیها را پاک کرد. ولی متأسفانه در همین زمینه، افکار کج و معوجی پیدا شده است. خوشبختانه از خصوصیات دین خاتم است که مقیاسی در دست ما هست که اینها را بفهمیم و تشخیص بدهیم.

راجع به مسئلهٔ تجدید و احیای دین از همان قرن دوم و سوم هجری در میان مسلمین (البته اول در اهل تسنن و بعد در شیعیان) فکری پیدا شده است که چون در طول زمان برای دین بدعت پیدا می‌شود و دین شکل کهنگی و اندراس پیدا می‌کند احتیاج به یک اصلاح و تجدید دارد، مانند اتومبیل که سرویس می‌شود یا خانه که سالی یک مرتبه تکانده می‌شود و مثلاً رنگش را عوض می‌کنند. این خاصیت زمان است که دین را کهنه می‌کند. گفتند برای این کار خداوند در سر هر چند سال یک نفر را می‌فرستد که دین را تجدید کند، چون کهنه می‌شود، گرد و غبار می‌گیرد و احتیاج به پاک کردن دارد. خدا در سر هر چند سال احتیاج دارد که دین را نو کند. این را من در کتابهایی می‌دیدم، و می‌دیدم که عده‌ای از علمای ما را در کتابها به نام «مجدِّد» اسم می‌برند. مثلاً می‌گویند میرزای شیرازی مجدّد دین است در اول قرن چهاردهم، مرحوم وحید بهبهانی مجدّد دین است در اول قرن سیزدهم، مرحوم مجلسی مجدّد دین است در اول قرن دوازدهم، محقق

کَرَکی مجدّد دین است در اول قرن یازدهم. همین‌طور گفته‌اند مجدّد دین در اول قرن دوم امام باقرعلیه‌السلام است، مجدّد دین در اول قرن سوم امام رضاعلیه‌السلام است، مجدّد دین در اول قرن چهارم کلینی است، مجدّد دین در اول قرن پنجم طبرسی است و... ما می‌بینیم علمای ما این مطلب را در کتابهایشان زیاد ذکر می‌کنند، مانند حاجی نوری که در احوال علما ذکر کرده است یا صاحب کتاب **روضات الجنات** که همین مجدّدها را نام برده است. در وقتی که می‌خواستم آن سخنرانی «احیای فکر دینی» را انجام بدهم به این فکر افتادم که این موضوع را پیدا کنم. هرچه جستجو کردم دیدم در اخبار و روایات ما چنین چیزی وجود ندارد و معلوم نیست مدرک این موضوع چیست. اخبار اهل تسنن را گشتم، دیدم در اخبار آنها هم وجود ندارد. فقط در **سنن ابی‌داود** یک حدیث بیشتر نیست، آنهم از ابی‌هریره نقل شده است به این عبارت: **اِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ عَلىٰ رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَها دينَها**. پیغمبر فرمود: خدا برای این امت در سرِ هر صد سال کسی را مبعوث می‌کند تا دین این امت را تازه کند. غیر از ابی‌داود کس دیگری این روایت را نقل نکرده است. حالا چطور شد که شیعه این را قبول کرده است؟

این روایت از آن روایات خوش‌شانس و از اهل تسنن است. آنها در این فکر رفته‌اند و راجع به این موضوع در کتابها زیاد بحث کرده‌اند. مثلاً می‌گویند اینکه پیغمبر گفته است در سر هر صد سال یک نفر می‌آید که دین را تجدید کند، آیا او برای تمام شئون دینی است یا اینکه برای هر شأنش یک نفر می‌آید؟ یکی از علما می‌آید که در کارهای علمی اصلاح کند، یکی از خلفا یا سلاطین می‌آید که دین را اصلاح کند[1]. مثلاً در اول قرن دوم عمر بن عبدالعزیز بود، در اول قرن سوم هارون‌الرشید بود و... از قرن هفتم به بعد که چهار مذهبی شدند، گفتند آیا برای هریک از این مذاهب باید یک مجدّد بیاید یا برای هر چهار مذهب یک مجدّد؟ گفتند برای هریک از مذاهب یک مجدّد، به این ترتیب که سر هر صد سال، مذهب ابوحنیفه مجدّد علیحده، مذهب شافعی مجدّد علیحده، مذهب حنبلی مجدّد علیحده و... بعد راجع به سایر مذاهب اسلامی بحث شد. گفتند مذهب شیعه هم یکی از مذاهب است. بالاخره پیغمبر فرموده مجدّد هست، باید برای همهٔ مذاهب باشد، آن هم یکی از مذاهب اسلامی است، خارجیگری هم از مذاهب اسلامی است. ببینیم در مذهب

۱. هرچند در اینجا منافع خصوصی به میان آمده است که وقتی در هر قرنی یکی از علما را مجدّد حساب کرده‌اند، برای اینکه خلفا را راضی کنند گفته‌اند او وظیفهٔ دیگری دارد، در هر قرنی یک خلیفه هم می‌آید که دین را اصلاح کند.

شیعه چه کسانی مجدّد بوده‌اند؟ حساب کردند گفتند محمّد بن علی الباقر مجدّد مذهب شیعه است دراول قرن دوم، علی بن موسی الرضا مجدّد مذهب شیعه است در اول قرن سوم، شیخ کلینی مجدّد مذهب شیعه است در اول قرن چهارم. این را برای هر مذهبی توسعه دادند و حتی برای سلاطین هم در سر هر صد سال یک مجدّد حساب کرده‌اند.

سرایت این خرافه به شیعه

این فکر به شیعه سرایت کرده است. من کتابها را خیلی گشتم. به نظر من اولین کسی که این فکر را در شیعه وارد کرد شیخ بهایی بود، نه به عنوان اینکه این را یک حقیقت بداند و بگوید که این حدیث درست است، بلکه در رسالهٔ کوچکی که در «رجال» دارد وقتی که راجع به شیخ کلینی بحث می‌کند می‌گوید شیخ کلینی چقدر مرد باعظمتی است که علمای اهل تسنن او را مجدّد مذهب شیعه دانسته‌اند. شیخ بهایی یک مرد متبحر بود، از حرفهای اهل تسنن اطلاعاتی داشت، خواست این را به عنوان فضیلتی از شیخ کلینی ذکر کند نه اینکه بگوید این حدیث، حدیث درستی است. گفته است شیخ کلینی آنقدر عظمت دارد که اهل تسنن به حرفش اعتماد دارند و او را مجدّد مذهب شیعه دانسته‌اند. دیگران هم که «رجال» نوشته‌اند، حرف شیخ بهایی را نقل کرده‌اند. کم‌کم خود شیعه هم باورش آمده که این حرف، حرف درستی است. بعد در دوره‌های صد سال و دویست سال بعد از شیخ بهایی، در قرون دوازدهم و سیزدهم ـ که به عقیدهٔ من ما دوره‌ای منحط‌تر از این دو قرن نداریم؛ یعنی اگر بخواهیم بدانیم که معاریف شیعه و کتابهایی از شیعه در چه زمانی از همه وقت بیشتر انحطاط داشته یعنی سطحش پایین‌تر بوده، قرن دوازدهم و سیزدهم است ـ افسانه‌سازها این حدیث را به صورت یک حدیث واقعی درنظر گرفته و بدون اینکه خودشان بفهمند که ریشهٔ این حدیث کجاست، نشسته‌اند بقیهٔ [مصداقها] را درست کرده‌اند. اهل تسنن تا شیخ کلینی آمده بودند. اینها همین‌طور آمده‌اند تا رسیده‌اند به اول قرن چهاردهم. گفتند میرزای شیرازی مجدّد مذهب شیعه است در اول قرن چهاردهم. حالا این مدرکش چیست، معلوم نیست. از همه مضحکتر این است که حاج میر ملّا هاشم خراسانی در کتاب **منتخب التواریخ** همین موضوع را نقل کرده است و مجدّدهای مذهب شیعه را قرن به قرن ذکر می‌کند. او هم هرچه نگاه می‌کند می‌بیند جور در نمی‌آید، برای اینکه افرادی بوده‌اند که واقعاً می‌توان اسمشان را مجدّد گذاشت از بس که خدمت کرده‌اند

ولی اتفاقاً در سر صد سال نبوده‌اند مثل شیخ طوسی[1]، اما عالم دیگری را که در درجهٔ بسیار پایین‌تری است مجدّد حساب کرده‌اند. حاج ملّا هاشم مثل علمای تسنن گفته است علما حسابشان جداست، سلاطین هم حسابشان جداست. مجدّدها در میان خلفا و سلاطین کیانند؟ تا آنجا که شیعه پادشاه نداشته است، از سنیها گرفته‌اند: عمر بن عبدالعزیز و مأمون و... از آنجا که خود شیعه پادشاه داشته است، آمده‌اند سراغ پادشاهان شیعه: عضدالدولهٔ دیلمی و... کم‌کم رسیدند به نادرشاه. این مردی که از کلّه‌ها مناره‌ها می‌ساخت، شده است مجدّد مذهب شیعه! بعد می‌گوید نادرشاه اهمیتش این بود که سپهسالار خوبی بوده، یک قلدر بزن بهادر خوبی بوده است. تا روزی که متوجه دشمنان ایران بود خوب کار می‌کرد، دشمنان ایران را بیرون کرد، هندوستان را فتح کرد. ولی بعد دیگر کارش خونریزی بود، دائم آدم کشت تا آنجا که بعضی معتقدند این مرد در آخر عمرش دیوانه شد. این مرد دیوانه می‌آید می‌شود مجدّد مذهب شیعه! ببینید کار ما به کجا رسیده است! ببینید مالیات گرفتنش چگونه بوده است. اصطلاحاتی خودش وضع کرده بود، مثلاً می‌گفت من از فلان جا یک اَلف می‌خواهم. دیگر یک ذره حساب در کارش نبود که این الف که می‌گوید مساوی مثلاً یک کرور تومان است یا الف کلّهٔ آدم؟! به عنوان مثال می‌گفت: من از ورامین یک الف می‌خواهم. آخر این ورامین این قدر ثروت دارد یا ندارد؟! دوره‌ای از چند سالهٔ آخر عمر نادر که به داخل ایران پرداخته بود، اسف‌آورتر وجود ندارد.

توجه داشته باشید که گاهی در این حرفها ریشه‌هایی از مذهبهای دیگر وجود دارد. اهل مذهبهای دیگر آمده‌اند معتقدات خودشان را داخل کرده‌اند. این فکر که در هر هزارسال یک بار یک مجدّد دین می‌آید، مربوط به قبل از اسلام است. این حرف از اسلام نیست. باباطاهر می‌گوید:

به هر اَلفی اَلِف قدّی برآید اَلِفْ قدّم که در اَلف آمدستم

یک فکر در ایران قدیم بوده و از زردشتیهاست که هر هزار سال یک بار، مصلحی می‌آید. یک وقت در کتاب زردشتیها خواندم که «هوشیدر» لقب آن کسی است که باید رأس هر هزارسال بیاید در ایران یک احیایی بکند. در هزارهٔ فردوسی، ملک‌الشعراء بهار قصیده‌ای گفته است، می‌گوید: این هزارهٔ تو همانا جنبش هوشیدر است.

---

۱. شاید عالمی پیدا نشود که به اندازهٔ او به شیعه خدمت کرده باشد ولی گناه او این بوده که در بین دو صدساله قرار گرفته است و نمی‌شود او را مجدّد حساب کرد.

فردی است که افکار زردشتی‌گری را خیلی در ایران رایج کرده است و به قول مرحوم قزوینی با عرب و هرچه که از ناحیهٔ عرب باشد یعنی اسلام دشمن است. در کتابی که او راجع به زردشتی‌گری نوشته و دو جلد است، آنجا که شرح حال یعقوب لیث صفاری را ذکر می‌کند، او را یکی از آن [مجدّدهایی] که هزاره را به وجود آورده است توصیف می‌کند.

بنابراین آن سخن از حرفهای دروغی است که با روح اسلام جور در نمی‌آید و از ناحیهٔ دیگران آمده است.

کتاب **فرايد** ابوالفضل گلپایگانی مبلّغ زبردست بهائیها را مطالعه می‌کردم، دیدم در آنجا حدیثی را از جلد سیزدهم **بحار** نقل می‌کند که پیغمبر اکرم فرمود: **اِنْ صَلَحَتْ اُمَّتی فَلَها یَوْمٌ وَ اِنْ فَسَدَتْ فَلَها نِصْفُ یَوْمٍ** یعنی اگر امت من صالح باشند یک روز مهلت دارند و اگر فاسق باشند نیم‌روز مهلت دارند. بعد می‌گوید روزی که پیغمبر بیان کرده، همان است که در قرآن است: **وَ اِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدّونَ**[1] یک روز در نزد پروردگار تو مساوی با هزارسال است. پس اینکه پیغمبر فرمود: اگر امت من صالح باشند یک روز مهلت دارند و اگر فاسق باشند نیم‌روز، یعنی اگر صالح باشند هزارسال باقی خواهند بود و اگر فاسق باشند پانصد سال. این ابوالفضل گلپایگانی که از آن شیّادهای درجهٔ اول است، بعد می‌گوید: این حدیث پیغمبر راست است، چرا؟ برای اینکه این امت که فاسق شد، صالح بود و هزارسال هم بیشتر عمر نکرد زیرا تا سنهٔ ۲۶۰ ـ که سال رحلت حضرت امام حسن عسکری است ـ دورهٔ نزول وحی است، چون ائمه هم همان وحی را بیان می‌کردند. این دوره، به اصطلاح همان دورهٔ انبساط اسلام است. از زمان وفات امام حسن عسکری باید گفت که عمر امت شروع می‌شود؛ همان سال، سال تولد امت است. از سال ۲۶۰ که آغاز عمر امت است، هزار سال بگذرد چقدر می‌شود؟ ۱۲۶۰، سال ظهور «باب». پس پیغمبر فرمود که اگر امت من صالح باشد هزارسال عمر می‌کند (یعنی بعد از هزارسال کس دیگری دینی آورده دین مرا منسوخ می‌کند) و اگر فاسق باشد پانصد سال.

برای اینکه این حدیث را پیدا کنم اول خودم **بحار** را گشتم، پیدا نکردم. دیدم آقا میرزا ابوطالب دو سه ورق دربارهٔ این حدیث توجیه می‌کند و می‌خواهد به گلپایگانی جواب بدهد. باور کرده که چنین حدیثی وجود دارد. چون در کتاب گلپایگانی دیده، باور نکرده که این را گلپایگانی از خودش جعل کرده باشد. من هرچه گشتم دیدم چنین چیزی پیدا

---

۱. حج / ۴۷

نمی‌شود. یک چیزی دیدم در **بحار** از کعب الاحبار نه از پیغمبر، آنهم به یک عبارت دیگر که: در زمان مهدی علیه السلام، در زمان رجعت، افراد مردم اگر آدمهای خوبی باشند هرکدام هزارسال عمر می‌کنند و اگر آدمهای بدی باشند پانصد سال. این حدیث را کعب‌الاحبار گفته و دربارهٔ آدمها هم گفته است. ابوالفضل گلپایگانی گفته این را پیغمبر گفته است نه کعب‌الاحبار. از بس این موضوع عجیب بود من به آقای دکتر توانا ـ که اطلاعات زیادی دربارهٔ بهائیها دارند ـ تلفن کردم، گفتم: یک چنین جریانی است، این کتاب ابوالفضل گلپایگانی این‌طور می‌گوید و کتاب میرزا ابوطالب این‌طور می‌گوید، شما در این زمینه مطالعه دارید، من هرچه در **بحار** گشتم چیزی پیدا نکردم جز همین حدیث. گفت: راست می‌گویید، جز این حدیث کعب‌الاحبار تمام از مجعولات است.

اینها می‌رساند که مسامحه‌کاری در کار دین چقدر بد است. آن حرف ابوهریره که در **سنن ابی‌داود** آمده چه غوغایی در اهل تسنن ایجاد کرده! بعد علمای شیعه آن را در کتابهای خودشان ذکر کردند و برایش حساب باز کردند و کشیدند به آنجا که نادر یکی از مجدّدین مذهب شد. اینجا یک شیّادی به نام ابوالفضل گلپایگانی شیّادی می‌کند و عالمی مثل آقا میرزا ابوطالب باورش می‌شود که چنین چیزی وجود دارد، نمی‌رود **بحار** را نگاه کند ببیند در آن هست یا نیست. بعد صدها نفر دیگر می‌آیند کتاب میرزا ابوطالب را می‌خوانند و این حدیث را قبول می‌کنند.

در دین اسلام مصلح هست، ولی به این صورت که یک اصلاح کلی داریم که به عقیدهٔ ما شیعیان متعلق به حضرت حجت است که مصلح جهانی است. این اصلاح، جهانی و عمومی است و ربطی به بحث ما ندارد. و یک اصلاح خصوصی است که مبارزه کردن با بدعتهای بالخصوصی است. این، وظیفهٔ همهٔ مردم است و در همهٔ قرنها هم افراد مصلح (به معنی مذکور) پیدا می‌شوند. خدا هم شرط نکرده [که ظهور این افراد] هر صد سال به صد سال باشد یا دویست سال به دویست سال یا پانصد سال به پانصد سال یا هزار سال به هزار سال. هیچ کدام از اینها نیست. در مورد ادیان دیگر، پیغمبری باید می‌آمد تا دین سابق احیاء بشود و این امر جز از راه نبوّت امکان نداشت. ولی برای احیای اسلام علاوه بر اصلاحات جزئی، یک اصلاح کلی هم توسط وصی پیغمبر صورت می‌گیرد. این هم یک فصل راجع به خاتمیت.

وجدان و مسئلهٔ نسبیت اخلاق

اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً[1].

امشب قصد داشتم به مناسبت بحثی که راجع به مقتضیات زمان داشتم، بحثی را که مربوط به فلسفهٔ تاریخ است عنوان کنم. آن بحث این است که آیا عواملی که سبب سعادت بشر می‌گردد، در هر زمان فرق می‌کند؛ یعنی این عوامل نو و کهنه می‌شود یا ممکن است یک سلسله عوامل ثابت وجود داشته باشد که در هر زمانی سبب سعادت بشر گردد؟ البته این مطلب احتیاج به توضیح و تفسیر دارد اما نظر به اینکه بحثی که در چند شب قبل راجع به نسبیت اخلاق کردیم، قسمتی از آن را لازم ندیدم که تعقیب کنیم ولی دوستان اظهار کردند که تتمهٔ آن مطلب را عرض بکنم، امشب را در اطراف آن بحث می‌کنم.

دلیل کسانی را که قائل به نسبیت اخلاق بودند این‌طور ذکر کردیم که اصولاً پایهٔ اخلاق بر حسن و قبح عقلی گذاشته شده است؛ بر اینکه عقل بشر کارهایی را خوب و کارهایی را زشت می‌داند. کارهای خوب را اخلاق حسنه می‌گویند و کارهای زشت را

---

۱. فاطر / ۸

اخلاق رذیله. آنوقت می‌گفتند فکر بشر دربارهٔ این حسن و قبح در زمانهای مختلف عوض می‌شود. پس قهراً پایهٔ اخلاق، ثابت و عمومی نیست. یک چیز ممکن است در محیطی اخلاق خوب شمرده شود و همان چیز در جای دیگر اخلاق بد شمرده شود.

در جواب این‌طور گفتیم که این استدلال دو پایه دارد: یکی اینکه پایهٔ اخلاق حسن و قبح است و دیگر اینکه حسن و قبح یک امر نسبی است. به قول منطق، صغرایی دارد و کبرایی و قهراً از صغری کبری نتیجه گرفته می‌شود. صغرای این استدلال این است که اخلاق بر پایهٔ حسن و قبح استوار شده است و حسن و قبح یک امر نسبی است، و کبرای آن این است که اخلاق بر پایهٔ امر نسبی قرار داده شده است و چیزی که بر پایهٔ امر نسبی قرار داده شود نسبی است، پس اخلاق نسبی است. ما راجع به پایهٔ اول این نظریه یعنی «اخلاق بر اساس حسن و قبح است» صحبت کردیم و گفتیم این سخن اصلاً درست نیست. اخلاق سقراطی این‌طور است. سقراط یکی از معلمین اخلاق است و یک مکتب اخلاقی مخصوص به خود دارد. این فیلسوف یونانی پایهٔ اخلاق خودش را بر حسن و قبح نهاده است. اما اخلاق اسلامی تکیه‌اش بر حسن و قبح نیست. پس این ایراد اگر وارد باشد بر اخلاق سقراطی وارد است.

آیا حسن و قبح یک امر نسبی است؟

رفقا و دوستان علاقه‌مند بودند که رکن دوم این استدلال را هم بحث کنیم که آیا واقعاً حسن و قبح یک امر نسبی است یا نه؟ آن شب اجمالاً عرض کردیم که این حرف هم درست نیست که حسن و قبح یک امر نسبی است، ولی تفسیری برای آن ذکر نشد. اکنون عرض می‌کنم که آن چیزی که اساس حسن و قبح است، امر نسبی نیست. بگذارید ما این مطلب را از جای دیگر شروع کنیم تا روشن‌تر بشود.

شما کلمهٔ وجدان را شنیده‌اید[۱]. می‌بینید افراد می‌گویند: وجداناً فلان مطلب این است، تو و وجدانت این مطلب این‌طور است یا نه؟ یا می‌گوییم یک قاضی باوجدان این‌گونه قضاوت می‌کند. این وجدان چیست؟ آیا وجدانها متغیرند؟ در هر زمانی وجدانها یک‌جور حکم می‌کنند، وجدان مردم این عصر با وجدان مردم ده سال یا یک قرن پیش متفاوت است؟ آیا همین‌طور که رنگ لباس مردم، وسایل حمل و نقل مردم، وسایل

---

۱. بجای اینکه بحث را روی حسن و قبح بیاوریم، روی کلمهٔ وجدان می‌آوریم.

روشنایی مردم تغییر کرده است و می‌کند، وجدانهای مردم هم تغییر می‌کند؟

هرکسی در خودش یک احساسی دارد و آن احساس این است که قوّه‌ای در وجود اوست که می‌تواند حتی علیه خود او قضاوت کند. این قوّه همان وجدان است. می‌گویند کانت فیلسوف معروف آلمانی که از مشاهیر فیلسوفان جهان است، جمله‌ای دارد که آن را بر سنگ قبر او نوشته‌اند؛ می‌گوید:

> دو چیز است که اعجاب آدمی را برمی‌انگیزد: یکی آسمان پر ستاره‌ای که بالای سر ما قرار دارد که هرچه بیشتر در این آسمان مطالعه شده عظمت بیشتری پیدا کرده است، و دیگر وجدان که در دل آدمی قرار دارد.

عرض شد که انسان گاهی حتی علیه خودش قضاوت می‌کند؛ یعنی هنگامی که بین او و شخص دیگری در موضوعی اختلاف است، ممکن است که در عمل به سخن آن شخص تن ندهد و حق او را پایمال کند اما همینکه در کاری که کرده است فکر می‌کند، می‌بیند که در اندرونش قوّه‌ای است که او را ملامت می‌کند، یعنی می‌بیند که خودش پیش خودش شرمنده است. این چه حسابی است که گاهی انسان پیش خودش شرمنده است؟

می‌گویند بچهٔ باهوشی داخل اتاق خلوتی شد. دید یک گلابی در آنجا هست. آمد بیرون و گلابی را نخورد. یکی پرسید: در اتاق کسی بود؟ گفت: نه. گفت: پس چرا گلابی را نخوردی؟ گفت: خودم که بودم. این، حساب وجدان است.

تعبیر قرآن از وجدان

قرآن وجدان را تعبیر می‌فرماید به «**النفس اللّوّامة**»[1] نفس ملامتگر که صاحبش را ملامت می‌کند؛ یعنی قوّه‌ای در وجود انسان هست که وقتی انسان کاری را انجام می‌دهد، با خود انسان حرف می‌زند و او را ملامت می‌کند: ای دل غافل چرا من چنین کاری را مرتکب شدم، عجب کار بدی کردم، روی من سیاه است و از این حرفها.

حالا آیا می‌شود گفت بشر صاحب چنین قوّه‌ای نیست؟ بالضروره هست. تمام مردم دنیا از وجدان حرف می‌زنند. حتی همان کسانی که به خدا معتقد نیستند، نمی‌توانند دربارهٔ

۱. قیامة / ۲ : **وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ.**

خودشان این سخن را بگویند که ما نسبت به حقیقت هیچ شیفتگی نداریم. می‌گویند طرفدار حقیقت هستیم ولو بر ضرر خودمان باشد. چون ما انسانیم، انصاف داریم و به حقیقت اعتراف می‌کنیم. اسم این را «انسانیت» می‌گذارند: انسانیت ایجاب می‌کند که ما طرفدار مظلوم باشیم. این‌جور کلمات حتی در بین مادیین و کمونیستها نیز هست. وجدان یا انسانیت قوّه‌ای است در انسان که روی حق و حقیقت تکیه می‌کند؛ یعنی اگر در یک جا دیدید که حق با دیگری است، انصاف می‌دهید و می‌گویید حق با توست و من بیخود می‌گویم. این در بشر امروز وجود دارد، در بشر یک قرن پیش هم وجود داشته است، در بشر ده قرن و صد قرن قبل هم وجود داشته است. ما که ستمگرهای دنیا را ملامت می‌کنیم، ستمگر امروز را ملامت می‌کنیم، ستمگر ده قرن پیش و صد قرن قبل را هم ملامت می‌کنیم برای اینکه می‌گوییم او آدم بی‌وجدانی بوده است، یعنی آدمی بوده که برخلاف وجدان انسانی خودش رفتار می‌کرده است. چنگیز آدم بدی بود یعنی برخلاف وجدان انسانی خودش رفتار می‌کرد، سزار آدم بدی بود یعنی برخلاف وجدان انسانی‌اش رفتار می‌کرد.

پس معلوم می‌شود همهٔ افراد انسانها یک وجدان انسانی دارند. آیا غیر از وجدان انسانی است که همیشه حکم به عدالت می‌کند، حکم به اینکه حق هرکسی را باید به او داد؟ کشتن آدم بی‌تقصیر را وجدان بشر پنج هزار سال پیش بد می‌دانسته، وجدان بشر امروز هم بد می‌داند. بچه‌کشی را همهٔ افراد بشر در همهٔ زمانها بد می‌دانند. اگر بنا بشود که حسن و قبح مطلقاً امر نسبی و متغیر باشد، باید وجدان بشر هم مطلقاً امر متغیر باشد، یعنی هرزمانی وجدان بشر یک‌جور حکم کند. البته این سخن را کسی نگفته است. آنهایی هم که این را در فلسفه‌شان گفته‌اند، در عمل هرگز این‌طور حرف نمی‌زنند. بر اساس فلسفه‌ای که کمونیستها دارند، در همه چیز اصالت ماده‌ای هستند، هم در فلسفه و هم در اجتماع. می‌گویند عوامل اقتصادی است که همه چیز را، از آن جمله وجدان بشر را می‌سازد. وجدان بشر هم تابع عوامل اقتصادی است. عوامل اقتصادی که تغییر کند، وجدان بشر هم تغییر می‌کند. بر اساس این حرف، وجدانْ دیگر معنی ندارد، انسانیت معنی ندارد. ولی اگر ما مطالعه‌ای در اطراف بشر بکنیم می‌فهمیم که وجدان یک حقیقت ثابتی است در بشر در تمام زمانها، و این مطلبی است که قرآن آن را در آیات زیادی بیان

فرموده است. در سورهٔ قیامت می‌فرماید: **لا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ. وَ لا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ**[۱] قسم نمی‌خورم به قیامت. این «نه قسم به قیامت» مثل این است که قسم بخوریم «نه به جان تو». این، تمام مقام قسم است: قسم نمی‌خورم اما بدانید که مطلب در حد قسم است. و ثانیاً می‌خواهد بگوید اینقدر مطلب من قطعی است که حاضرم رویش قسم بخورم. مثل اینکه می‌گوییم: نه به جان تو مطلب این‌طور است، من قسم نمی‌خورم اما مطلب این‌طور است. در اینجا نفس ملامتگر را مرادف با قیامت قرار داده. قیامت روز رسیدگی است، روزی است که محکمهٔ عدل تشکیل می‌شود، تنها محکمهٔ عدلی که مربوط به همهٔ جهان است. در نفس انسان یک «**وَضَعَ الْمیزانَ**»ی هست. خدا در نفس انسان هم همان میزانی را که در قیامت دارد خلق کرده است (**وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمیزانَ**)[۲]. «نه قسم به قیامت» و «نه قسم به نفس ملامتگر» (نه قسم به وجدان، چون وجدان در بشر همان کاری را می‌کند که میزان در قیامت). می‌خواهد بگوید که ما یک چنین هادی ملامتگری به بشر داده‌ایم که دقیقاً حقیقت را رسیدگی می‌کند و می‌فهمد.

در جای دیگر می‌فرماید:

> **وَ الشَّمْسِ وَ ضُحیٰها. وَ الْقَمَرِ اِذا تَلیٰها. وَ النَّهارِ اِذا جَلّیٰها. وَ اللَّیْلِ اِذا یَغْشیٰها. وَ السَّماءِ وَ ما بَنیٰها. وَ الْاَرْضِ وَ ما طَحیٰها. وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّیٰها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْویٰها**[۳].

در اینجا ده قَسَم ردیف شده است. در هیچ جای قرآن اینقدر قسم پشت سر هم نیامده است؛ علامت اهمیت مطلب است. قسم به خورشید و روشنایی قرص خورشید... قسم به نفس انسان و آن اعتدالی که در نفس انسان است، خدا الهام کرده (به صورت یک الهام فطری) به نفس انسان کار خوب و کار بدش را؛ یعنی با الهام الهی خوب و بد را می‌فهمد و لازم نیست که خوب و بد را معلم به انسان بیاموزد، وجدان انسان به انسان می‌فهماند.

---

۱. قیامت / ۱ و ۲
۲. الرحمن / ۷
۳. شمس / ۱–۸

آیهٔ دیگری است که می‌فرماید: وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ وَ اِقامَ الصَّلوٰةِ[1] ما به این مردم وحی کردیم انجام دادن کارهای خیر را و بپا داشتن نماز را. نفرمود: «وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ اَنِ افْعَلُوا الْخَیْراتِ وَ اَقیمُوا الصَّلوٰةَ» ما وحی فرستادیم به مردم که کار خوب انجام دهید و نماز را بجا آورید، بلکه فرمود: وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ خود این کار را به آنـها وحـی کردیم نه امر به این کار را.

در ذیل آیهٔ کریمهٔ تَعاوَنوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوىٰ وَ لاتَعاوَنوا عَلَی الْاِثْمِ وَ الْعُدْوانِ[2] حدیثی نقل شده است که بعد از نزول این آیه مردی به نام وابصه خدمت رسول اکرم آمد و عرض کرد: یا رسول الله! سؤالی دارم. حضرت قبل از اینکه سؤالش را بگوید، فرمود: آیا راجع به اثم می‌خواهی سؤال کنی که اثم یعنی چه؟ گفت: بله یا رسولَ‌الله! فرمود: کار بد هـمان است که دلت قبول نمی‌کند. خداوند به بشر دلی داده است که با کارهای خوب پیوند و با کارهای بد بیگانگی دارد. و بعد با دو انگشت خود به سینهٔ او زد و فرمود: اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ یا وابِصَة! از قلب خودت سؤال کن ای وابصه! همان‌طوری که می‌گویند از مجتهد استفتاء کن، از او سؤال کن، فتوای دلت را بخواه که دل هم یک مرجع تقلیدی است، تقوا را از وجدانت بخواه. همین حدیث است که **مثنوی** آن را به شعر درآورده است: گفت پیغمبر که استفتوا القلوب؛ استفتاء کنید از این قلبها و دلهای خودتان.

وجدان در حدیث

باز هم ما در اسلام چیزهایی پیدا می‌کنیم که دلالت می‌کند بر اینکه اسلام برای وجدان انسان اصالت قائل شده است. حدیثی است از رسول اکرم که فرمود: اَلصِّدْقُ طُمَأْنینَةٌ وَ الْکِذْبُ ریبَةٌ راستی یک اطمینانی به دل می‌دهد و دروغ در دل ایجاد شک می‌کند. یک علاقه و رابطه‌ای هست که دل انسان حرف راست را زود مـی‌پذیرد ولی حـرف دروغ را (بدون اینکه قرینه‌ای بر دروغ بودن آن داشته باشد) با تردید قبول می‌کند. باز همین را مولوی به شعر درآورده است:

در حـدیث راست آرام دل است　　　　راســـتیها دانــهٔ دام دل است

هریک از این شعرها مافوق قیمت است. اینقدر حکمتهای عمیق و پرارزش در شعر

---

۱. انبیاء / ۷۳

۲. مائده / ۲

و ادبیات فارسی ما هست که یک شعرش اینقدر ارزش دارد! در ادبیات دنیا نمی‌توانید پیدا کنید که در شش هفت قرن قبل مردی پیدا شده باشد که جمله‌ای به این پاکیزگی گفته باشد. اما اینها ادبیات را از کجا گرفته‌اند؟ از پیغمبر گرفته‌اند. ادبیات ما پر است از اینها ولیکن می‌گویند ادبیات فارسی. راست است، خیلی هم ارزش دارد اما بزرگانی مانند سعدی، حافظ، مولوی، سنایی و... که دنیا را پر از حکمت کرده‌اند، این قابلیت را داشته‌اند که شیفتهٔ اسلام بوده‌اند و اینها را از اسلام گرفته و به قالب شیرین فارسی درآورده‌اند.

حدیثی است که در کتب حدیث ما هست، شیخ انصاری در **رسائل** ذکر کرده و ظاهراً حدیث نبوی است، می‌فرماید: **اِنَّ عَلیٰ کُلِّ حَقٍّ حَقیقَةً وَ عَلیٰ کُلِّ صَوابٍ نوراً**[1] یعنی حق و باطل مثل هم نیستند، هر حقی یک حقیقتی دارد، یک باطنی دارد و بر روی هر حرف راستی یک نوری است، البته نوری که دل انسان آن را کشف می‌کند.

پس وجدان در وجود انسان حقیقت و واقعیتی است. اما مسئله این است که می‌گویند وجدان تغییر می‌کند. آیا این سخن درست است؟

آیا وجدان تغییر می‌کند؟

اینجا دو مطلب است که باید عرض بکنم. در اینکه وجدان انسان فی‌الجمله تغییر می‌کند، بحثی نیست. اما اینکه تغییر می‌کند یعنی چه؟ آیا خودش فی حد ذاته تغییر می‌کند؟ یا نه، مثل هر قوّه‌ای از قوا تغییر می‌کند، احیاناً فاسد می‌شود و خوب کار نمی‌کند مانند همهٔ دستگاهها. هر دستگاهی آن وقت اثر خودش را می‌بخشد که سالم باشد، اگر مریض بشود خوب کار نمی‌کند. یک اتومبیل وقتی که خراب شد دیگر خوب کار نمی‌کند. چشم می‌بیند اما یک وقت هست که دیگر کار نمی‌کند و نمی‌بیند. انسان یک وقت مریض می‌شود، چشمش زردی می‌آورد، دنیا را زرد می‌بیند. اما این دلیل آن نیست که چشم در کار دیدش ثابت نیست؛ بلکه به این معنی است که انحراف پیدا می‌کند و در حال انحراف کج می‌بیند، یک چیز را دو چیز می‌بیند، همه چیز را سیاه می‌بیند. این، با آن حرف خیلی فرق می‌کند.

حرف آنها این است که اساساً وجدانها متغیر است. قرآن این حرف را نمی‌زند، بلکه می‌گوید وجدانها ثابت است ولی ممکن است مریض بشوند. اگر مریض شد خوب کار نمی‌کند، عوضی کار می‌کند. خیلی مطلب فرق می‌کند، از زمین تا آسمان فرق می‌کند.

---

۱. کافی، ج ۲ / ص ۵۴

آیه‌ای که در اول منبر خواندم همین مطلب را می‌فرماید: آیا آن کس که کار بدش در نظرش خوب جلوه کرده است، کار بد خویش را خوب می‌بیند؟ قرآن قبول می‌کند که انسان گاهی کار بدش را خوب می‌بیند، اما [این سخن را] روی این حساب نمی‌گوید که وجدان ذاتاً متغیر است. می‌خواهد بگوید که وجدان مانند هر چیز دیگری در هنگام سلامت، خوب کار می‌کند و در هنگام انحراف، عوضی.

حدیث پیامبرﷺ دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر

این حدیث را در باب امر به معروف و نهی از منکر نقل کرده‌اند و مکرر شنیده‌اید که پیغمبر اکرم در حجة‌الوداع یا در یک حج عمره، آنگاه که وارد خانهٔ کعبه شدند آمدند کنار در، دست به چارچوب در گذاشتند، یک دست به یک طرف در و یک دست به طرف دیگر و شروع کردند برای مردم صحبت کردن. صحبت هم راجع به آینده بود که چنین می‌شود، چنان می‌شود. از آن جمله فرمودند: زمانی خواهد آمد که مردم امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنند. سلمان حاضر بود، فرمود: یا رسولَ‌الله! آیا چنین چیزی خواهد شد که مردم ترک امر به معروف و نهی از منکر بکنند؟ فرمود: بله، بالاتر هم می‌شود. زمانی خواهد شد که مردم امر به منکر کنند و نهی از معروف. باز بیشتر تعجب کرد. گفت: یا رسولَ‌الله! چنین زمانی خواهد آمد که مردم چنین کاری بکنند؟ فرمود: از این بالاتر هم خواهد شد. گفت: دیگر از این بالاتر چیست؟ فرمود: زمانی می‌آید که مردم منکر را معروف ببینند و معروف را منکر؛ یعنی وجدانشان این‌طور فاسد و خراب می‌شود، خوب را بد می‌بینند و بد را خوب. به عبارت دیگر وجدان انسان مسخ می‌شود، فطرت مسخ می‌گردد.

فطرت مسخ‌شده را به تعبیرات گوناگون به ما گفته‌اند. یک تعبیرش راجع به همین امر به معروف و نهی از منکر بود. تعبیر دیگری هم هست راجع به دل. در حدیث است که دل انسان نقطهٔ سفیدی است که در وسط آن نقطهٔ سیاهی است. انسان وقتی که گناه می‌کند، آن نقطهٔ سیاه افزایش پیدا می‌کند. هرچه بیشتر گناه کند، آن نقطهٔ سیاه بزرگتر می‌شود و ممکن است به جایی برسد که تمام سفیدی دل را بگیرد و دیگر جز سیاهی در دل نباشد. اما اگر دیگر گناه نکند، توبه کند و کار خیر انجام دهد، به هر نسبت که این کار را بکند سیاهی دل کم و سفیدی آن زیاد می‌شود.

در حدیث دارد که قلبها سه‌گونه است: یکی قلب متلألئ و روشن، دیگر قلب سیاه، و سوم قلب منکوس یعنی وارونه. دربارهٔ قلب وارونه دارد که همه چیز را عوضی می‌بیند،

خوب را بد و بد را خوب می‌بیند.

پس، از نظر ما درست است که وجدانها تغییر می‌کند اما نه به آن معنی که وجدان امر متغیری است و وضع ثابتی ندارد، بلکه به معنای اینکه وجدان مانند هر قوّه از قوای روحانی و جسمانی انسان حالت سلامت دارد و حالت انحراف؛ در حال انحراف خوب کار نمی‌کند، عوضی کار می‌کند. اما مطلب دیگر:

خوبها و بدها دو قسم‌اند

اموری که ما آنها را خوب می‌دانیم بر دو قسم است: بعضی بالذات خوبند و برخی از جهت اینکه وسیلهٔ خوبها هستند خوبند، چنانکه در امور بد بعضی بالذات بد هستند و برخی از جهت اینکه مقدمهٔ بدها می‌باشند بدند. گاهی ما چیزی را می‌گوییم خوب چون مقدمهٔ یک خوب است و چیزی را می‌گوییم بد چون مقدمهٔ یک بد است. آنچه که افکار مردم درباره‌اش در محیطها و زمانهای مختلف فرق می‌کند و عوض می‌شود خود خوب و بدها نیست، بلکه مقدمهٔ آنهاست؛ یعنی ممکن است قضاوت مردم در یک زمان این باشد که فلان چیز وسیلهٔ خوبی است برای فلان امر خوب و در زمان دیگر عقیدهٔ مردم عوض بشود که نه، این وسیله وسیلهٔ بدی است. ولی قضاوت مردم دربارهٔ خود آن خوب یا بد عوض نمی‌شود. البته ممکن است بشر اشتباه کند اما این غیر از آن است که وجدانش تغییر کرده باشد. حالا مثالی عرض می‌کنم که خود آنها ذکر می‌کنند:

می‌گویند در میان بعضی اقوام حجاب خوب است و بی‌حجابی بد، و در میان اقوام دیگری بی‌حجابی خوب است و حجاب بد، پس معلوم می‌شود که این خوبیها و بدیها یک امر ثابتی نیست. در پاسخ باید گفت موضوع این است که نباید مسئله را روی حجاب و بی‌حجابی آورد. چیزی که در فطرت بشر است، مسئلهٔ عفت است؛ یعنی خداوند انسان را و مخصوصاً زن را طوری آفریده که به حقوق خانوادگی احترام بگذارد. در وجدان هر زنی هست که به شوهر خودش خیانت نکند. در وجدان هر مردی هم هست که به زن دیگری خیانت نکند. من همیشه این طور می‌گویم که زن به مرد خیانت نکند و مرد به زن دیگری، چون در خیانت که برگشتش به نسل است، مرد یک حساب دارد و زن حساب دیگری. زن نسلش (چه از راه مشروع باشد و چه از راه نامشروع) نسل خودش است، برایش محرز است که این بچه بچهٔ اوست. ولی مرد است که در متن خلقت یک حالت غیرتی به او داده شده است که همیشه زنش را مراقبت کند برای اینکه نسلی که متولد

می‌گردد روشن باشد که واقعاً نسل خودش است.

چیزی که در وجدان هر مرد و زنی هست مسئلهٔ عفت است ولی چیزهایی هست که مقدمه و وسیلهٔ آن است؛ یعنی آن کسی که می‌گوید حجاب خوب است آیا می‌خواهد بگوید که حجاب، خودش از آن نظر که حجاب است خوب است قطع‌نظر از عفت؟ و اگر زن حجاب داشته باشد خوب است ولو اینکه این زن صد درجه بی‌عفت‌تر باشد از وقتی که بی‌حجاب بود؟ آیا آن کسی که می‌گوید حجاب خوب است، از این نظر می‌گوید که حجاب را مقدمه و حافظ و نگهبان خوبی برای عفت می‌داند؟ اگر به کسی که می‌گوید حجاب بد است بگویی آیا عفت بد است، می‌گوید نه. همان فاسدترین و بی‌عفت‌ترین زنان دنیا هم معتقدند که بی‌عفتی بد است. منتها وقتی که بگویی چرا این کار را می‌کنی، می‌گوید دیگران هم همین‌طورند، منتها کارهای دیگران را نمی‌بینند و اعمال مرا می‌بینند. چرا کمونیستها نتوانستند با اشتراک جنسی و به اصطلاح با کمونیسم جنسی پیش بروند؟ ابتدا این کار را کردند ولی چون دیدند این امر برخلاف فطرت و وجدان بشر است، این موضوع را از سال ۱۹۳۶ بکلی کنار گذاشتند و گفتند شرکت فقط در مال است، موضوع زن و ناموس باید احترامش محفوظ بماند.

مثال دیگری ذکر می‌کنم: اگر گفته شود زمانی بود که مردم توصیه به قناعت می‌کردند و در آن زمان قناعت خیلی خوب بود. اما حالا مردم توصیه به قناعت نمی‌کنند و می‌گویند قناعت بد است. قدیم قناعت خوب بود، حالا بد است. جواب این است که مقصود از قناعت چیست؟ اصلاً قناعت یعنی چه؟ قناعت نقطهٔ مقابل طمع است: **عَزَّ مَنْ قَنَعَ وَ ذَلَّ مَنْ طَمَعَ**[1]. قانع باش به آنچه که خود داری و دست طمع و ذلت پیش دیگری دراز مکن. این کار دیروز خوب بود، امروز هم خوب است. اینها خیال می‌کنند در قدیم که می‌گفتند قناعت، یعنی به کم بساز، کمی از مال حلال را بگیر و مابقی را به دریا بریز. نه، قناعت نقطهٔ مقابل طمع است. می‌گوید به مال خودت بساز و به مال دیگری چشم نداشته باش. وجدان انسانیت در تمام زمانها این‌طور حکم می‌کرده است که شخص، خودش را خوار و ذلیل نکند. یا اینکه می‌گوید ترک دنیا در گذشته خوب بود و حالا بد است. در پاسخ باید گفت آن ترک دنیایی که بد است دیروز هم بد بود و آن ترک دنیایی که خوب بود امروز هم خوب است. اگر مقصود از ترک دنیا تنبلی کردن، غارنشینی و از همهٔ

---

۱. غرر الحکم، ج ۲ / ص ۵۲۸

مردم بریدن باشد، در گذشته بد بود، امروز هم بد است. قرآن می‌فرماید: وَ رَهْبانِیَّةً ابْتَدَعوها[۱] رهبانیت، بدعت بود؛ رهبانیت را ما به مردم تعلیم ندادیم، در زمان عیسی هم نبود، از پیش خود درآوردند. و اگر مقصود از ترک دنیا ترک دنیاپرستی باشد، الآن هم خوب است.

تمام چیزهایی که می‌گویند قضاوت مردم در مورد آنها در زمانهای مختلف فرق می‌کند، مربوط به خوب و بدهای واقعی نیست، مربوط به وسایل خوب و بد است. قضاوت مردم دربارهٔ وسایل خوب و بد عوض می‌شود ولی دربارهٔ خوب و بد عوض نمی‌شود. یکی دیگر از مثالهایی که اینها ذکر می‌کنند مربوط به تعدد زوجات است. می‌گویند تعدد زوجات در قدیم خوب بود و حالا بد است. در جواب باید گفت اگر هدف از تعدد زوجات هوسرانی باشد، در قدیم خوب نبود حالا هم بد است. اما اگر تعدد زوجات در واقع چاره‌جویی باشد، در گذشته خوب بود و حالا هم خوب است. با آن شرایطی که دارد، همیشه خوب است. اگر آن شرایط نباشد، آن وقت بد بود حالا هم بد است. این مطلبی بود که می‌خواستم به عنوان تتمهٔ بحث نسبیت اخلاق گفته باشم.

---

۱. حدید / ۲۷

جبر زمان و مسئله عدالت

لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْميزانَ لِيَقومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ[1].

امشب موضوع دیگری را که مربوط به مقتضیات زمان است عنوان می‌کنم. این بحث که نوعی تفسیر از تاریخ است، بحث مهمی است و در دنیای امروز اهمیت زیادی دارد.

یکی از کلماتی که حتماً زیاد به گوش شما خورده است و در نوشته‌ها و کتابها زیاد دیده‌اید، کلمهٔ «جبر زمان» است. مقصود از جبر زمان این است که عللی که در زمان پیدا می‌شود، حوادثی که رخ می‌دهد روی اجبار است و باید رخ بدهد، تخلف‌ناپذیر است. آیا جبر زمان حرف درستی است یا نه؟ جبر زمان را دوگونه می‌شود تفسیر کرد. یک گونهٔ آن درست است و گونهٔ دیگر نادرست. اما آن که درست است:

مفهوم درست جبر زمان

جبر زمان یک مفهوم بسیار کلی فلسفی دارد به این معنی که هر حادثه‌ای که در عالم رخ

۱. حدید / ۲۵

می‌دهد (نه فقط در خصوص اجتماع انسانی) طبق یک حوادثی است که آن حوادث تخلف‌ناپذیر است. یعنی هر حادثه‌ای در این دنیا علت دارد و بدون علت به وجود نمی‌آید. آیا می‌شود در دنیا حادثه‌ای به وجود بیاید که علت نداشته باشد؟ نه، این از محالات عقلی است که حادثه‌ای بدون علت به وجود بیاید. این را هر فیلسوفی، خواه مادی و خواه الهی پذیرفته است. ما خودمان اثبات صانع را از همین راه می‌کنیم، می‌گوییم حوادثی در دنیا به وجود می‌آید که نبوده است و علت می‌خواهد و در عالم هستی باید حقیقتی وجود داشته باشد که آن حقیقت، حادث و حادثه نباشد. قانون علت و معلول به دنبال خود ضرورت و اجتناب‌ناپذیری به‌وجود می‌آورد. از جمله خواص قانون علت و معلول، اجتناب‌ناپذیری است. چطور؟

هر حادثه‌ای اگر علتش وجود داشته باشد محال است که وجود پیدا نکند واگر علتش وجود نداشته باشد محال است که وجود پیدا کند. حکمای قدیم قاعده‌ای دارند، می‌گویند: «اَلْمُمْکِنُ مَحْفوفٌ بِالضَّرورَتَیْنِ وَ بِالْاِمْتِناعَیْنِ». حالا همهٔ این جمله را نمی‌خواهم تفسیر کنم. اجمال یک قسمت از این جمله همین است که هر حادثه‌ای در ذات خودش ممکن‌الوجود است، یا دو ضرورت آن را فرا گرفته است یا دو امتناع. اگر وجود پیدا کند در وقتی است که دو ضرورت یعنی دو اجتناب‌ناپذیری آن را احاطه کرده است، و اگر وجود پیدا نکند در وقتی است که دو امتناع (ناشدنی) آن را احاطه کرده است. این ضرورت و اجتناب‌ناپذیری حتماً وقت را هم تعیین می‌کند (به اصطلاح ضرورت وقتی)، یعنی هر حادثه‌ای در زمانی که وجود پیدا می‌کند باید در همان زمان وجود پیدا کند و محال است که در زمان دیگر وجود پیدا کند، محال است که یک لحظه از زمانی که باید وجود پیدا کند جلو یا عقب بیفتد. هر حادثه‌ای زمان مخصوص به خود دارد، امکان اینکه یک لحظه از زمان خودش جلو یا عقب بیفتد وجود ندارد، چنانکه می‌گویند: «اَلْاُمورُ مَرْهونَةٌ بِاَوْقاتِها» امور، اشیاء در گرو زمان خودشان هستند.

قرآن کریم راجع به فرا رسیدن مهلت امتها می‌فرماید: **فَاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لایَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لایَسْتَقْدِمونَ**[۱] آنگاه که مدت اینها به پایان می‌رسد، نه ساعتی از آن وقت عقب می‌افتند و نه ساعتی جلو. راجع به اینکه سنتی که در این عالم هست تخلف‌ناپذیر است، در آیات قرآن کریم نظیر تعبیر «سُنَّةُ الله» و در بعضی جاها عین این تعبیر هست: **فَلَنْ تَجِدَ**

۱. اعراف / ۳۴

لِسُنَّةِ اللهِ تَبْديلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْويلاً[۱] سنت خدا نه تغییرپذیر است و نه تحول‌پذیر. مثلاً شما در جلو چشم خودتان می‌بینید یک برگ درخت حرکت کرد. می‌بینید اولاً حرکت کرد، ثانیاً در یک لحظهٔ معین حرکت کرد؛ یعنی الآن که شما نگاه می‌کنید ساعت ۱۲ روز بیستم دیماه ۱۳۴۵، دقیقهٔ فلان، ثانیهٔ فلان می‌باشد. محال بوده است که این برگ در این لحظه حرکت نکند و محال بوده است که در غیر این لحظه همین حرکت را انجام بدهد. حرکت این برگ معلول یک باد است و وقتی که این باد بیاید، محال است که این برگ تغییر وضع ندهد. حرکت آن باد به نوبهٔ خودش معلول علت دیگری است که با پیدایش آن علت، ممکن نبود که آن باد حرکت نکند. مثلاً در جوّ، هوای گرم و هوای سرد جایشان را عوض کردند یا قسمتی از هوای پایین گرم شد و به مقتضای اینکه حرارت به هر چیز که می‌رسد آن را منبسط می‌کند، هوا انبساط پیدا می‌کند و سبکتر می‌شود، و هوای مافوق سرد است و سنگین‌تر، هوای سنگین به پایین فشار می‌آورد، هوای سبک به بالا فشار می‌آورد، موجی پیدا می‌شود، باد پدید می‌آید. باز آن گرم شدنِ قسمتی از هوا معلول علتی است، مثلاً رسیدن نور خورشید به یک نقطهٔ معین، و آن هم معلول علت دیگری است و همین‌طور. محال بوده است که این برگ در آن زمان حرکت نکند کما اینکه محال بوده است که این حرکت در غیر زمان خودش صورت بگیرد، چون این کار در وقتی انجام می‌شود که علتش پیدا شده باشد و علتش هم در وقتی پیدا می‌شود که علت خودش پیدا شده باشد.

از نظر قانون فلسفی این مطلب یعنی جبر زمان و به اصطلاح فلاسفه «ضرورت وقتی» که هر چیزی در وقت خودش ضرورت دارد و در غیر وقت خودش امتناع دارد، مطلب درستی است. ما خیلی از مطالب را به حسب تصور و فرض خودمان می‌گوییم، چون حساب عالم در دست ما نیست. اما اگر حساب عالم در دست ما باشد، به عقل خودمان می‌خندیم و مثلاً نمی‌گوییم چه مانعی داشت که من در زمان سعدی می‌بودم و سعدی در زمان من. در فکر اولیهٔ انسان هیچ عیبی ندارد. همین‌طور که اکنون که دو نفر اینجا نشسته‌اند یکی در شرق مسجد و دیگری در غرب مسجد، ممکن است بگوییم چه عیب داشت که او در غرب مسجد نشسته بود و این در شرق مسجد؟ در زمان هم تصورات می‌آید: چه مانعی داشت که من در زمان سعدی می‌بودم و سعدی در زمان من.

---

۱. فاطر / ۴۳

اما اگر کسی به حسابهای دقیق فلسفی وارد بشود می‌بیند این امر جزء محالات است و مثل این است که کسی بگوید در اعداد ـ که از ۱ شروع می‌شود و تا بی‌نهایت پیش می‌رود ـ چه مانعی داشت که عدد ۳ بجای عدد ۷ می‌بود و عدد ۷ بجای عدد ۳. انسان می‌بیند این فکر معقول نیست. عدد ۳ وقتی عدد ۳ است که در همین جایی که هست یعنی بین ۲ و ۴ باشد. اگر عدد ۳ بیاید بین ۶ و ۸ قرار بگیرد، دیگر عدد ۳ نیست، همان عدد ۷ است. عدد ۷ هم اگر بیاید بین ۲ و ۴ قرار بگیرد، دیگر عدد ۷ نیست، همان عدد ۳ است، یعنی نمی‌شود ذاتش محفوظ باشد و جایش عوض بشود. اگر جایش عوض بشود دیگر ذاتش هم آن ذات نیست. این یک بحث فلسفی است که من چاره نداشتم و مجبور بودم که در اینجا عنوان کنم.

به این معنی و مفهوم اگر کسی بگوید «جبر زمان»، حرف درستی است. ولی اینهایی که می‌گویند «جبر زمان» مفهوم دیگری از این تعبیر در نظر دارند و آن مفهوم غلط است. چنان جبر زمانی ما نداریم. آن چیست؟

مفهوم غلط جبر زمان و رد آن

افرادی بوده‌اند در دنیا که هم راجع به جهان، مادی فکر می‌کرده‌اند و هم راجع به انسان؛ یعنی برای جهان ماده مبدئی غیر مادی قائل نبوده‌اند و تمام این دنیا در نظر آنها یک ماشین بیشتر نبوده است، و نیز انسان را اخلاقاً یک موجود مادی می‌دانسته و می‌دانند به این معنی که محرّک انسان در تمام کارهایی که انجام می‌دهد هدفهای مادی است، یعنی انسان هرکاری را به هر صورتی که انجام می‌دهد، از انجام آن یک هدف مادی دارد و می‌خواهد با انجام آن معاش خودش را تأمین کند.

بعضی از کارهایی که انسانها انجام می‌دهند خیلی واضح است که جنبهٔ مادی دارد. کشاورزی که در صحرا زمین را شخم می‌زند، بذر می‌کارد و بعد که محصول رویید آن را درو می‌کند، خرمن می‌کند، می‌کوبد و تصفیه می‌کند، اگر از او بپرسید چرا این کار را می‌کنی؟ می‌گوید چرا ندارد، من آدم هستم، زن و بچه دارم، احتیاج به نان دارم؛ من زراعت می‌کنم که نان سال را در بیاورم. همچنین آن کارگری که کار می‌کند و مزد می‌گیرد اگر از او بپرسید چرا کارگری می‌کنی؟ می‌گوید برای اینکه می‌خواهم مزد بگیرم. چرا می‌خواهی مزد بگیری؟ من باید پول داشته باشم تا بتوانم احتیاجات زندگی خودم را رفع کنم. این کارهای انسان کارهای مادی است.

ولی یک سلسله کارهای دیگری هم انسان دارد که این‌قدر واضح نیست که چرا آن کارها را انجام می‌دهد. مثل اینکه انسان تحصیل علم می‌کند، حالا یا به مدرسه می‌رود و یا در خانه کتاب مطالعه می‌کند. شما از این کار چه هدفی دارید؟ در اینجا ممکن است کسی بگوید من هدفی ندارم، می‌خواهم بفهمم در این کتاب چه نوشته شده است. کتاب تاریخ است، می‌خواهم ببینم در گذشته در دنیا چه وقایعی رخ داده است. اگر بگویند این کار چه فایده‌ای به حال تو دارد؟ می‌گوید فایده‌اش این است که می‌فهمم. مگر همۀ کارها باید پولی به جیب آدم ببرد؟!

چند حکایت

می‌گویند ابوریحان بیرونی در پشتکار داشتن در تحصیل علم، عجیب بوده است. بسیار مرد دانشمندی بوده. از جمله نوابغ بشریت است و مرد بسیار مسلمان و متدینی هم هست. ابوریحان مریض بود به آن مرضی که از دنیا رفت. در حال احتضار بود. همسایه‌ای داشت که از فقها بود. وقتی دید که ابوریحان مریض است به عیادت او رفت. ابوریحان در بستر افتاده بود ولی هوشش بجا بود. تا چشمش به آن فقیه افتاد، یک مسئلۀ فقهی را در باب ارث از او سؤال کرد (با اینکه ابوریحان در فقه تخصصی نداشته و در ریاضیات و جامعه‌شناسی و فلسفه تخصص داشته و نیز منجم فوق‌العاده‌ای بوده است). مرد فقیه از او سؤال کرد که در این موقعیت چه وقت مسئله پرسیدن است؟! ابوریحان گفت: من می‌دانم که در حال احتضارم، ولی آیا بمیرم و بدانم بهتر است یا بمیرم و ندانم؟ بالاخره خواهم مرد، پس بدانم و بمیرم بهتر است. (خود دانش برای انسان یک کمالی است.) آن فقیه جواب آن مسئله را داد و می‌گوید: هنوز به خانۀ خود نرسیده بودم که صدای گریه و ناله از منزل ابوریحان برخاست، گفتند ابوریحان وفات کرد.

انسان دنبال تحصیل که می‌رود برای چه می‌رود؟ البته این قبول است که بعضی اوقات که انسان دنبال تحصیل علم می‌رود، علم را مقدمۀ امور مادی قرار می‌دهد. در عصر ما اگر به کسی بگویند چرا درس می‌خوانی، چرا به دانشگاه می‌روی، می‌گوید برای اینکه مهندس بشوم ماهی چهار پنج هزار تومان درآمد داشته باشم، یا می‌گوید می‌خواهم طبیب بشوم ماهی فلان مقدار درآمد داشته باشم. ولی آیا بشر همیشه این‌گونه است که علم را وسیلۀ مادیات قرار می‌دهد؟ یا نه، در بشر حالت دیگری هم هست که لااقل گاهی علم را به خاطر خود علم می‌خواهد. همین‌طور است، برای اینکه اتفاقاً علمای واقعی یعنی

علمایی که علم را در دنیا پیش برده‌اند همانهایی هستند که علم را برای علم خواسته‌اند نه علم را برای مادیات، زیرا اینها کسانی هستند که هزاران محرومیت را تحمل کرده‌اند تا توانسته‌اند به این حد از علم برسند.

دوتا قصه هست، یکی مربوط به مرحوم سید حجةالاسلام که از علمای اسلامی است و دیگری مربوط به پاستور. برای هردو این قضیه را مشابه یکدیگر نقل کرده‌اند. می‌گویند شب زفاف سید حجةالاسلام بود. عروس را آورده بودند. زنها هم به دنبال او آمده بودند و آن تشریفاتی که زنها دارند. سید با خود گفت حالا که زنها در اتاق هستند و پیش هم می‌باشند، فرصتی است برای مطالعه. به کتابخانه رفت و مشغول مطالعه شد. آنچنان سرگرم مطالعه شد که یادش رفت که شب زفافش است. زنها از اتاق عروس رفتند و عروس تنها ماند تا داماد بیاید. عروس بیچاره همین‌طور منتظر نشسته بود و به قول معروف سماق می‌مکید. داماد هم نیامد. سید یک وقت دید صدای **الله اکبر** بلند است. به خود آمد، فهمید که شب عروسی است. آمد پهلوی عروس و از او معذرت خواست، گفت من غفلت کردم، آنقدر سرگرم مطالعه بودم که یادم رفت امشب شب عروسی است.

دربارهٔ پاستور هم عین همین قضیه را نقل می‌کنند که او هم شب عروسی‌اش همین‌طور سرگرم مطالعات و تجربیات خودش بود تا صبح شد. در تاریخ می‌نویسند مکرر اتفاق می‌افتاد که او در روزهای یکشنبه که تعطیل بود، با زنش قرار می‌گذاشت که به کلیسا یا به تفریح بروند. بعد تا زنش می‌خواست خودش را آماده کند، با خود می‌گفت خوب است یک سری به لابراتوار بزنم. غروب می‌شد و او هنوز در لابراتوار بود.

کسانی علم را پیش برده‌اند که این‌طور شیفتهٔ علم بوده‌اند. اگر همهٔ افراد بشر علم را برای نان می‌خواستند، اصلاً علم اینقدر پیشروی نمی‌کرد.

بوعلی سینا وزیر بود. برایش سعایت کردند، مغضوب شد. رفت مخفی شد. در همان مخفیگاه فرصت خوبی برایش پیدا شد. شروع کرد به تألیف کتاب. عده‌ای از شاگردان محرمانه می‌آمدند و او همین کتابهای معروف مانند **شفا** را در همان مخفیگاه القا می‌کرده و آنها می‌نوشته‌اند. در همین بین رفع سوء تفاهم شد و اعلام کردند که بوعلی هرجا هست بیرون بیاید و سر پست خودش حاضر شود. بوعلی بیرون نیامد، گفت برای من همین مخفیگاه و همین سرگرمی خیلی از وزارت بهتر است. دید اگر بیاید بیرون مجبورش می‌کنند که دومرتبه کار وزارت را به عهده بگیرد. لذا از بیرون آمدن امتناع می‌کرد. یک عده کلفت و نوکر داشت که اینها از پست وزارت او بهره‌مند بودند، اصرار کردند بیرون

بیاید. امتناع می‌کرد. بالاخره همانها مخفیگاه او را نشان دادند و بوعلی را به زور از آنجا بیرون آوردند.

بشر غیر از تحصیل علم کارهای دیگری دارد که هدف از آنها مادیات نیست، چنانکه یک سلسله کارهای اخلاقی انجام می‌دهد، در کارهای خیر و مؤسسات خیریه وارد می‌شود. هدف انسان از شرکت در کارهای خیر چیست؟ آیا آنها را برای نان خودش انجام می‌دهد یا نه؟ اینها می‌گویند نه. انسان یک کارهایی را برای جمال و زیبایی می‌کند: اتومبیل خیلی خوب و عالی دارد، بعد مدل جدیدتری می‌آید، اتومبیل قبل را به یک قیمت نازلی می‌فروشد و اتومبیل جدید را به قیمت گرانتری می‌خرد چون زیباتر است. انسان عبادت می‌کند و از عبادت خودش لذت می‌برد. آیا از این عبادت هدف مادی دارد؟ ممکن است کسی بگوید مادیات را در آخرت می‌خواهد، ولی همه که این‌طور نیستند.

> اَلْعِبادَةُ عِنْدَ غَیْرِ الْعارِفِ مُعامَلَةٌ ما کَاَنَّهُ یَعْمَلُ لِاُجْرَةٍ یَأْخُذُها فِی الْآخِرَةِ هِیَ الْاَجْرُ وَ الثَّوابُ، وَ عِنْدَ الْعارِفِ رِیاضَةٌ ما لِهِمَمِهِ وَ قُوا نَفْسِهِ الْمُتَوَهِّمَةِ وَ الْمُتَخَیِّلَةِ لِیَجُرَّها...[1]

عارف برای مزد و اجر عبادت نمی‌کند.

> اِلٰهی! ما عَبَدْتُکَ خَوْفاً مِنْ نارِکَ وَ لا طَمَعاً فی جِنَّتِکَ بَلْ وَجَدْتُکَ اَهْلاً لِلْعِبادَةِ[2].

اما آنهایی که انسان را از نظر اخلاقی به شکل مادی تفسیر می‌کنند می‌گویند هرکاری که بشر می‌کند، در آن کار هدف مادی دارد. بنابراین من که اینجا برای شما حرف می‌زنم، هدفی جز هدف مادی ندارم. شما هم که اینجا گوش می‌کنید، هدفی جز هدف مادی ندارید و نمی‌توانید داشته باشید. خدا بیامرزد، مردی بود به نام محمّد نجمی که استاد دانشگاه و از طلبه‌های قم بود. یک سالی است فوت کرده است. یک وقتی حرف

۱. اشارات، ج ۳ / ص ۳۷۰ (ابن‌سینا)
۲. بحارالانوار، ج ۴۱، باب ۱۰۱، ص ۱۴ (با اندکی تفاوت)، از علی علیه‌السلام

خوبی می‌زد، می‌گفت سعدی می‌گوید:

مــایهٔ عـیش آدمـی شکـم است　　　تا به تدریج می‌رود چه غم است

اینها (مادیین) می‌گویند نه تنها مایهٔ عیش آدمی شکم است بلکه مایهٔ فکر آدمـی هـم شکم است، مایهٔ احساسات آدمی هم شکم است. اینها اصلاً منکر اصالت فکر و عقل و دل و احساسات هستند، یعنی اصلاً انسان از نظر اینها یعنی شکم. اگر بگویند انسان دل دارد، می‌گویند دلش هم تابع شکمش است؛ آن چیزی را دلش می‌خواهد کـه شکـمش بخواهد، در خدمت شکمش است. اگر بگویند انسان مغز هم دارد، فکر هم دارد، می‌گویند فکر و مغز هم تابع شکمش است؛ مایهٔ عقل آدمی شکم است، مایهٔ فکر آدمـی شکـم است، مایهٔ دل آدمی شکم است، مایهٔ احساسات آدمی شکم است. اینها بشر را از لحاظ خواسته و هدف و اخلاق، این‌طور مادی تصور می‌کنند. مارکسیستهای دنیا ـ که اساس فلسفهٔ کمونیسم بر پایهٔ مارکسیسم است ـ همین را می‌گویند.

مردم وقتی صنایع را می‌بینند ـ که واقعاً هم صنعت خیلی ترقی کرده است ـ خیال می‌کنند بشر در تمام قسمتها ترقی کرده است، در صورتی که یک قسمتهایی هست که اصلاً برای بشر فاجعه است. الآن نیمی از بشـر روی زمـین هـمین‌طور فکـر مـی‌کنند، می‌گویند مایهٔ همه چیز آدمی شکم است؛ یعنی انسان را این‌گونه تصویر کرده‌اند و چقدر هم غلط است! خیال می‌کنند این غلط با آن صنایع یک ارتباطی دارد. می‌گویند اگر اشتباه کرده بودند، صنایعشان آنقدر ترقی نمی‌کرد. آن صنایع به این چه مربوط؟ این فکر در دنیا امــروز در حـال شکست خـوردن است (از اول هـم شکست خـورده بـود) یـعنی حـتی مادی‌مسلک‌ها هم دیگر چندان به این حرف اعتنایی ندارند.

فرضیهٔ فروید

مکتب مادی دیگری پیدا شد و حرف دیگری زد. مارکس و دیگران گفته بودند مایهٔ همه چیز و مایهٔ تمام تجلّیات بشر شکم است. فروید، این روان‌شناس اتـریشی، آمـد و یک فرضیهٔ دیگر آورد، گفت نه، مبدأ تمام فعالیتهای انسان امور جنسی است، امور مـادی و شکمی را هم انسان برای امور جنسی می‌خواهد، و در واقع گفت: مایهٔ عیش آدمی زیر شکم است. دید او خیلی بالا برده، دو سه وجب پایین‌تر آورد.

جبر زمان به آن مفهومی که توده‌ای‌های دنیا می‌گویند غیر از آن مفهوم عام فلسفی است که ما اول عرض کردیم. می‌گویند همهٔ کارها را انسان تحت تأثیر علل اقـتصادی

انجام می‌دهد. امر اقتصادی را اصل می‌دانند، به قول خودشان زیربنا می‌دانند. می‌گویند انسان یک موجود اقتصادی است، همه چیز را به خاطر هدفهای اقتصادی و تحت تأثیر علل اقتصادی انجام می‌دهد؛ یعنی هر حادثه‌ای که در دنیای بشریت رخ می‌دهد، ریشهٔ اصلی‌اش اقتصاد است. جبر زمان که اینها می‌گویند یعنی جبر اقتصادی، جبری که ناشی از علل اقتصادی است. مقصودشان از جبر زمان اولاً جبر اجتماع است که حوادث اجتماعی در یک وقت معین ضرورت دارند، و ثانیاً عللی که این ضرورتهای وقتی را ایجاد می‌کنند علل اقتصادی است. پس تمام حوادث تاریخ را با علل اقتصادی توجیه می‌کنند. مثلاً اگر شما بگویید چرا اسکندر به ایران حمله کرد و ایران را فتح نمود، آنها جز یک علت برایش ذکر نمی‌کنند که همان علت اقتصادی است. باز اگر بگویید چطور شد که عیسی علیه السلام یا اسلام در آن زمان معین ظهور کرد؟ می‌گویند این حرف ریشهٔ اقتصادی دارد، عوامل اقتصادی ایجاب می‌کرد که عیسی در آن تاریخ ظهور کند و اسلام در آن تاریخ. اگر بگویید رنسانس یعنی تجدید حیات علمی و ادبی که در دنیا پیدا شد، علتش چه بود؟ می‌گویند علت این را هم شما باید در عوامل اقتصادی پیدا کنید. علل اقتصادی یگانه عامل و عامل منحصر پیدایش این جریانهاست.

پس جبر زمان ـ که این کلمه را توده‌ای‌ها به دهان دیگران انداخته‌اند ـ به معنای اینکه تمام مقدّرات بشر را اقتصاد تعیین می‌کند، حرف درستی نیست؛ عرض کردم به دلیل اینکه آن تفسیری که آنها دربارهٔ انسان کرده‌اند غلط از آب درآمده است و دیگر امروز شما در میان فیلسوفهای آزادفکر دنیا ولو مادی‌مسلک باشند، نمی‌توانید کسی را پیدا کنید که انسان را ماشین اقتصادی بداند.

نظر راسل

فیلسوف معروف انگلیسی، برتراند راسل یک آدم مادی‌مسلک و ضد مذهب است. نه به خدا اعتقاد دارد و نه به هیچ مذهبی و اتفاقاً از جنبه‌های مسلکیِ اجتماعی، سوسیالیست است و تمایلش به کمونیستها خیلی زیاد است. ولی در عین حال این فلسفه را نمی‌پذیرد، می‌گوید این حرف غلط است.

همان‌طور که عرض کردم اگر همین‌قدر ثابت بشود که تمام حوادث دنیا را علل اقتصادی به وجود نیاورده است، جبر زمان به این مفهوم غلط است. برای مثال مغول به ایران حمله کرد. حملهٔ مغول ممکن است ریشهٔ اقتصادی داشته باشد اما آیا واقعاً ریشهٔ

اقتصادی داشته است؟ تاریخ خلاف این را نشان می‌دهد. بشر غریزهٔ دیگری دارد به نام غریزهٔ برتری‌طلبی. بشر همان‌طور که تحت‌تأثیر علل اقتصادی است، تحت تأثیر شخصیت‌پرستی خودش هم هست. تاریخ این‌طور می‌گوید: مغولها در وهلهٔ اول قصد حمله به ایران را نداشتند. البته چنگیز به آنها سر و صورتی داده بود و نیرویی پیدا کرده بودند. چند نفر از تجار اینها به ایران می‌آیند و به دربار سلطان می‌روند. اموال اینها را می‌گیرند. به آنها برمی‌خورد. کسانی را پیش سلطان می‌فرستند که چرا اموال تجار ما را توقیف کرده‌اید؟ توضیح می‌خواستند. مأمورین رسمی آنها را می‌کشند در صورتی که در هیچ جای دنیا معمول نبوده است که دشمن، رسولها و مأمور ابلاغ‌ها را بکشد. وقتی که این خبر به مغولها رسید، آتش گرفتند؛ یعنی به شخصیتشان لطمه وارد شد، احساس تحقیر کردند، عصبانی شدند، یعنی آن حس شخصیت‌پرستی و مقام‌پرستی که در هر فردی هست و محرّک است تحریک شد. یکدفعه مثل سیل هجوم آوردند. تازه ایرانیها نرفتند به علت کار بدی که کرده بودند از مغول معذرت بخواهند، جنگیدند. معلوم است، نتیجه همین می‌شود که شد.

اعراب به ایران حمله کردند. چرا؟ علت اقتصادی داشته است؟ نه، تاریخ خلاف این را می‌گوید. تاریخ می‌گوید جنگ اینها جنگ عقیده بود، جنبهٔ عقیدتی داشت. خودشان می‌گفتند باید بت‌پرستی در دنیا نباشد ولی مذاهب دیگر که مذاهب خداپرستی است آزاد باشد؛ مردمی که در زیر بار حکومتهای خودشان مجبور هستند، آنها هم باید آزاد باشند. گفت ما آمده‌ایم «لِنُخْرِجَ عِبادَ اللهِ مِنْ عِبادَةِ النّاسِ اِلیٰ عِبادَةِ اللهِ» آمده‌ایم بندگان خدا را از بندگی افراد بشر آزاد کنیم، همه را بندهٔ خدا بکنیم. این جنگ ریشهٔ عقیدتی داشت.

به هر حال این موضوع به این صورت قابل قبول نیست. حالا از اینجا وارد آن مطلبی که خودمان می‌خواستیم روی آن بحث کنیم می‌شویم:

سوسیالیسم تخیّلی

از نظر کسانی که تاریخ را این‌طور مادی تفسیر می‌کنند، عدالت مفهومی ندارد. شما اگر کلمات خود مارکس و مارکسیستهای واقعی را بخوانید، می‌بینید اینها با اینکه به قول خودشان طرفدار کارگرند اما هرگز دم از عدالت نمی‌زنند. می‌گویند اشتراکیت، اما نه به دلیل اینکه اشتراکیت موافق با عدالت است. کسانی را که طرفدار عدالت هستند از طریق اشتراکیت، تخطئه می‌کنند و آنها را سوسیالیستهای خیالی می‌نامند. معتقد به

سوسیالیسمی هستند که منشأش عدالت نیست بلکه منشأش جبر زمان است، یعنی اوضاع اقتصادی جبراً جامعه را سوسیالیستی بکند. می‌گویند بشر اولیه به اشتراک زندگی می‌کرده و بعد تحت تأثیر علل اقتصادی افرادی پیدا شدند که توانستند عده‌ای را دور خود جمع کنند و فئودالیسم به وجود آمد، بعد فرزند دیگری به وجود آمد که همین سرمایه‌داری باشد. سرمایه‌داری در اثر تکامل ابزار تولید اساساً نمی‌تواند باقی بماند و تبدیل به اشتراکیت می‌شود. و لهذا می‌گویند اشتراکیت را از طریق علمی جستجو کنید یعنی از طریق جبر زمان، نه اینکه عدالت آن را ایجاب می‌کند.

ما اکنون نمی‌خواهیم وارد این بحث بشویم ولی حرف اینها از دو جنبه غلط است. یکی از این نظر که می‌گویند تکامل ابزار تولید اجباراً بشر را به سوی سوسیالیسم می‌کشد. این‌طور نیست. الآن در دنیا راه حل‌هایی پیدا شده که سرمایه‌داری تا اندازه‌ای خودش را حفظ کند و در عین حال جلو آن اشتراکیت را که می‌گویند جبراً خواهد آمد، بگیرد. و دیگر از آن نظر که راجع به عدالت است. اصلاً اینها طبق تفسیری که از بشر می‌کنند، منکر موضوع عدالت هستند. برای بشر وجدانی قائل نیستند و لهذا می‌گویند دنبال اشتراکی که ریشه‌اش عدالت باشد نباید رفت، آن تخیل است. ما می‌گوییم این‌طور نیست. از نظر ما عدالت حکم اعتدال مزاج را دارد. حرف ما این است که اجتماع که از افرادی تشکیل شده است، در واقع از افرادی مرکّب شده است. یک شب که راجع به اصالت فرد و اصالت اجتماع بحث می‌کردیم عرض شد اجتماع تنها تألیف از افراد نیست، بلکه ترکیب‌شده از افراد است. همان‌گونه که هر ترکیب زنده‌ای یک حالت اعتدال دارد و یک حالت انحراف، و در حالت انحراف بیماریِ آن ترکیب است و اگر خیلی انحراف داشته باشد موت اوست و در حالت اعتدال بقا و حیات اوست، ترکیب اجتماع نیز فی‌حد ذاته حالت اعتدالی دارد که اگر اجتماع به آن وضع معتدل ترکیب شده باشد، باقی می‌ماند و اگر انحرافی از این اعتدال پدید آید و کم و زیادی بشود همان حرف سعدی است:

چهار طبع مخالف سرکش — چند روزی با هم شوند خوش
گر یکی زین چهار شد غالب — جان شیرین برآید از قالب

او روی چهار طبع سرکش گفته، شما روی یک چیز دیگر بگویید. مثلاً بدن انسان مجموعاً احتیاج به یک سلسله مواد دارد، مواد آلی و غیرآلی. احتیاج دارد به یک سلسله سلولها که در خون انسان باید باشد. بدن یک فرمولی دارد، به زمان هم ارتباطی ندارد. در دو هزار سال قبل فرمول بدن همین بوده است، فرمول امروزش هم همین است.

سلامت بدن به این است که این فرمول باید ثابت باشد؛ یعنی وقتی که خون شخص را تجزیه می‌کنند، این فرمول باید محفوظ باشد. کلسیم بدن باید به همان مقدار لازم باشد، اگر نباشد بدن مریض است.

عدالت برای اجتماع حکم همان اعتدال برای مزاج را دارد. البته اعتدال هم یک حد معینی ندارد و به اصطلاح عرض عریض دارد، یعنی در وسط نوسان دارد. اگر درست در وسط باشد، اعتدال کامل است. هرچه به این طرف یا آن طرف برود، اعتدال کمتر می‌شود و به جایی می‌رسد که دیگر مردن است. اما این وسطها هرطور باشد زندگی است. هرچه اعتدال کاملتر باشد، سلامت بیشتر است. در ترکیب اجتماع هم همین‌طور است.

ما معتقدیم که زمان تکامل پیدا می‌کند ولی به سوی عدالت و اعتدال؛ خودش می‌رود نه اینکه علل اقتصادی، دنیا را عوض می‌کند. علل اقتصادی یکی از علل مؤثر در کار بشر است؛ یعنی در زندگی بشر عوامل زیادی باید وجود داشته باشد، یکی از آنها علل اقتصادی است. این عوامل هم باید به یک نسبت معین وجود داشته باشد. اگر آن نسبت محفوظ باشد، جامعه سالم است و اگر نباشد، جامعه بیمار است.

اگر چه امشب عرایضم تمام نشد ولی دیگر خسته شده‌ام و همین جا آن را خاتمه می‌دهم.

خدایا عاقبت امر ما را ختم به خیر کن.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

فهرست اشعار عربی

فهرست اشعار فارسی

مایهٔ عیش آدمی شکم است	سعدی	۱	۲۵۲

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، نشریات و مقالات

□